

81

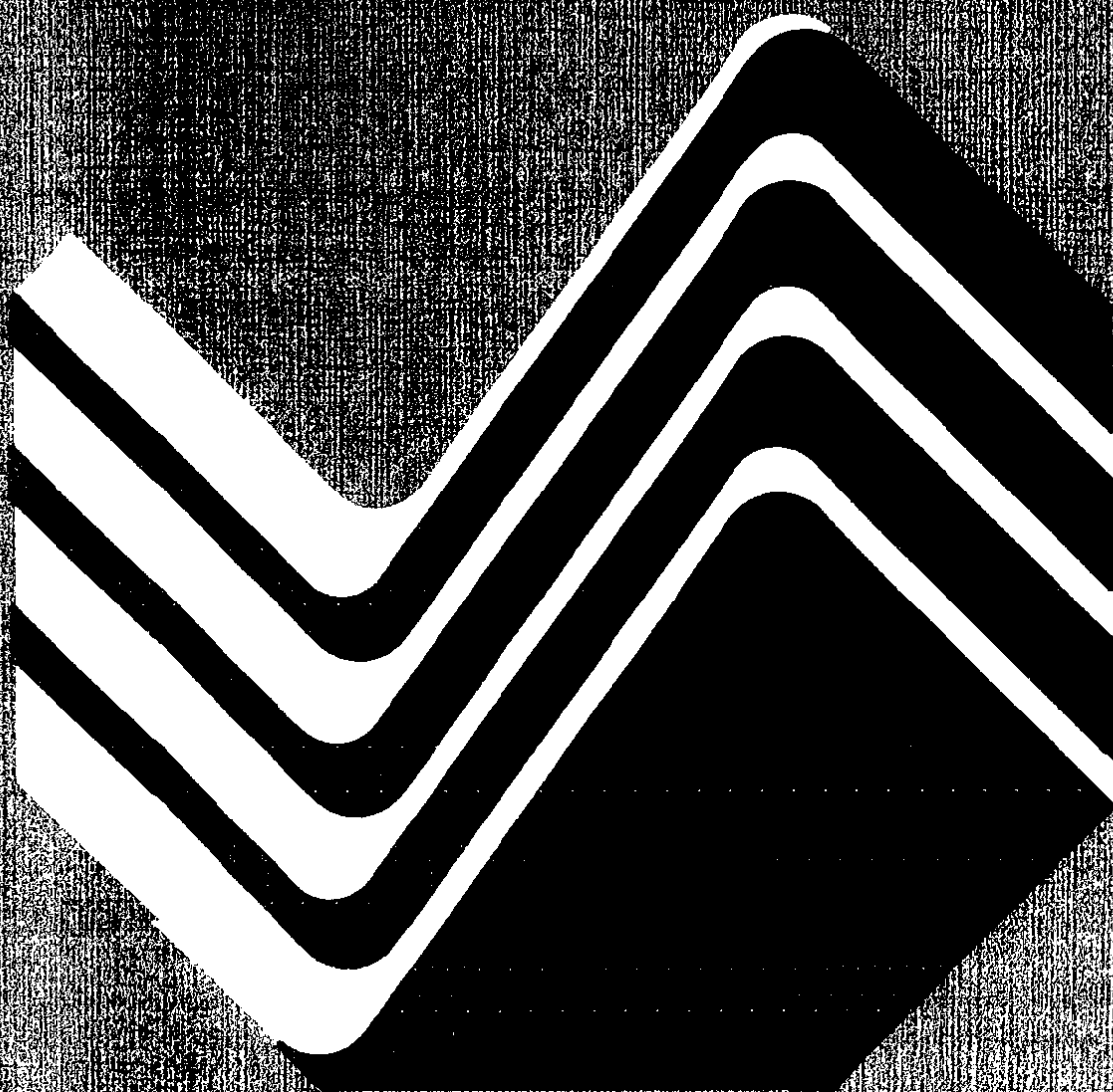
77 34

Eugen Biser

PAULUS

DER LEIZIEZE ZEUGE  
DER AUERSTEHUNG

Antworten für heute



Verlag Friedrich Pustet

# Schlüssel zur Bibel

Verlag Friedrich Pustet Regensburg

Eugen Biser

# Paulus – der letzte Zeuge der Auferstehung

Antworten für heute

Verlag Friedrich Pustet Regensburg

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

**Biser, Eugen:**

Paulus – der letzte Zeuge der Auferstehung :  
Antworten für heute / Eugen Biser. – Regensburg :  
Pustet, 1981.

(Schlüssel zur Bibel)

ISBN 3-7917-0685-3

NE: GT

ISSN 0341-6925

ISBN 3-7917-0685-3

© 1981 by Verlag Friedrich Pustet, Regensburg

Umschlag: Peter M. Loeffler, Regensburg

Gesamtherstellung: Friedrich Pustet, Regensburg

Printed in Germany 1981

# Inhalt

Glaubensgeschichtliche Vorüberlegung . . . . .	7
Die Auferstehung des Gekreuzigten . . . . .	10
Der ›letzte‹ Apostel . . . . .	14
Der ›antwortende‹ Zeuge . . . . .	20
Die Sprachgestalt . . . . .	24
Der Erlebnisinhalt . . . . .	30
Die Offenbarungsgestalt . . . . .	37
Die Glaubensform . . . . .	43
Die Spiritualität . . . . .	50
Die Gemeinschaft . . . . .	58
Die Glaubenspraxis . . . . .	68
Die Konsequenzen . . . . .	73
Anmerkungen . . . . .	78

Erich Schickling dankbar zugeeignet

## Glaubensgeschichtliche Vorüberlegung

Von *Gertrud von le Fort* stammt der tiefgründige Gedanke, daß die Menschheitsgeschichte, so sehr sie durch das Geflecht der Ereignisse und zumal der Taten und Leiden der Völker wie der einzelnen gebildet wird, von einer anderen, unsichtbaren Geschichte begleitet, unterfangen und bewegt ist, von der Geschichte der Ewigen Liebe. Von ihr wird dieser mystischen Geschichtsschau zufolge letztlich das verfügt, was jeweils »an der Zeit ist«, was somit in den geschichtsbestimmenden Entwicklungen, Initiativen und Umbrüchen konkret zum Vorschein kommt, vor allem aber das, was sich im Ablauf des Geschichtsgangs religiös ereignet. Daraus erklärt es sich für die Dichterin, daß die einzelnen Epochen eine jeweils andere geistig-religiöse Physiognomie aufweisen, daß die eine mehr im Aufbruch und in der Hoffnung lebt, während die andere eher auf Wahrung ihres Besitzstandes ausgeht, daß die eine triumphalistisch gestimmt ist, während die andere im Zeichen der Passion und des Kreuzes steht<sup>1</sup>.

Es liegt in der Konsequenz dieses Gedankens, daß jede Zeit einem je anderen Geheimnis zugewiesen und verschrieben ist, die eine dem Mysterium der Menschwerdung, die andere dem der Passion, eine dritte dem der Auferstehung und Vollendung. Das aber führt wie von selbst zu dem Gedanken, daß der Glaube der Christenheit nicht nach Art eines Planeten die Sonne des einen unveränderlichen Gottesgeheimnisses ständig umkreist, sondern daß er selbst einen Geschichtsweg durchläuft, der sich letztlich daran bemißt, daß er des einen unveränderli-

chen Gottesgeheimnisses aus jeweils neuen Perspektiven ansichtig wird, wie sie sich aus den einzelnen Glaubensartikeln ergeben.

So bewegend dieser Gedanke ist, gewinnt er seine Aktualität doch erst mit der Frage, welches der unterschiedlichen Glaubensgeheimnisse heute ›an der Zeit‹ ist. In den ersten Nachkriegsjahren wäre darauf nur schwer zu antworten gewesen. Deutlich war nur, daß nicht mehr wie in den Jahren nach dem Ersten Weltkrieg mit *Romano Guardini* gesagt werden konnte: »Die Kirche erwacht in den Seelen«<sup>2</sup>. Dafür war das Verhältnis vieler zur Kirche zu sehr in Spannung geraten. Weit davon entfernt, sich vom Bewußtsein ihrer Zugehörigkeit zu ihr erfüllen und tragen zu lassen, fühlten sie sich von ihrem Erscheinungsbild befremdet, von ihren Wegweisungen und Imperativen überfordert.

Doch während sich in diesem Bereich die Verhältnisse komplizierten, begann sich das Glaubensinteresse in einer Weise auf die Gestalt Jesu Christi zu konzentrieren, daß man versucht ist, von einem Durchbruch, zumindest aber von einer Bewußtseinswende zu sprechen. Symptomatisch ist dafür die Wende, die sich in der Wirkungsgeschichte *Rudolf Bultmanns* vollzog. Nachdem das Entmythologisierungsprogramm zunächst das ganze Interesse auf den ›Christus des Kerygmas‹ – den gepredigten und geglaubten Christus – zu konzentrieren schien, kam es während der ersten Nachkriegsjahre in der Bultmann-Schule zu dem denkwürdigen Umschwung, der zur Wiederentdeckung des ›historischen Jesus‹ führte<sup>3</sup>. Der Vorgang stand ebenso sehr im Zusammenhang mit einer umfassenden Entwicklung des Glaubensbewußtseins, wie er diese nach Art eines Impulses stimulierte. Nicht nur Theologen, auch Literaten und nicht zuletzt auch religiöse Randsiedler verfaßten Jesusbücher, die in kurzer Abfolge



erschieden und die religiöse Diskussion auf Jahre hinaus beherrschten<sup>4</sup>. Kennzeichnend für den Tiefgang der Bewußtseinswende ist vor allem das Jesusbuch, das *Milan Machovec* unter dem programmatischen Titel ›Jesus für Atheisten‹ (1972) vorlegte<sup>5</sup>. Wenn je einmal ist in dieser übergreifenden Interessennahme etwas von jener geheimen Direktive zu spüren, die nach dem Wort der Dichterin letztlich über den Gang der Glaubens- und Frömmigkeitsgeschichte verfügt.

## Die Auferstehung des Gekreuzigten

Große Entdeckungen werden oft gleichzeitig und aus unterschiedlichen Perspektiven gemacht. Das gilt auch von der Wiederentdeckung Jesu im heutigen Glaubensbewußtsein. Daß diese Entdeckung auf einen Erkenntnisfortschritt hinwirkte, zeigt sich schon daran, daß in ihr nicht einfach das wieder auflebte, was dem Glauben der Christenheit immer schon bewußt war. Vielmehr traten sich zwei scharf unterschiedene Sehweisen gegenüber, die in ihrem Gegensatz auf eine höhere Vereinbarung hindrängten<sup>6</sup>. Gegen die Position der ›Christologie von oben‹, die vom traditionellen Christus-Dogma ausging, baute sich immer nachdrücklicher eine ›Christologie von unten‹ auf, die ihren Blick besonders auf die Mitmenschlichkeit und das Sozialverhalten Jesu richtete.

Soweit sich die beiden Sehweisen im Rahmen des Kirchenglaubens hielten, waren sie jeweils bemüht, den Gegenpol von ihrem Ansatz her einzuholen, also vom traditionellen Dogma aus auch die Menschlichkeit Jesu auszuleuchten und von dieser her sein Gottsein auszusagen. Das führte zu einem gegenseitigen Annäherungsprozeß, der, so fruchtbar er war, doch nie den vollen Ausgleich erzielen konnte. Indessen brachte es dieses Wechselspiel mit sich, daß sich das gläubig-theologische Interesse mit einer vordem nie erreichten Intensität auf das Zentralereignis des Lebens Jesu richtete: auf seine Auferstehung<sup>7</sup>.

Daß sich der Blickpunkt des Glaubensbewußtseins so nachhaltig auf das Mysterium der Auferstehung verla-

gerte, entsprach der inneren Logik der Gesamtentwicklung. Denn die Auferstehung liegt, bildlich gesprochen, an der Grenzscheide des Menschlichen und Göttlichen in Jesus. Wie in keinem anderen Ereignis seiner Lebensgeschichte leuchtet in ihr, wie im Sinn der ›Christologie von oben‹ zu sagen ist, seine Gottverbundenheit auf. Und umgekehrt hat die ›Christologie von unten‹ in der Deutung der Auferstehung die Feuerprobe ihrer Orthodoxie zu bestehen, weil sie dieses krönende Ereignis der Lebensgeschichte Jesu nicht glaubhaft machen kann, wenn sie sich nicht dazu bekennt, daß Jesus als Mensch unter Menschen zugleich auf der Seite Gottes steht.

Doch die Frage nach der Auferstehung Jesu ist nicht nur die Entscheidungsfrage der beiden gegensinnigen Christologien. Es ist auch die Entscheidungsfrage unseres Glaubens. Zwar würden wir uns heute nicht mehr unbedenklich das Paulus-Wort zueigen machen, daß unser Leben verschwendet wäre, wenn wir es – ohne die Gewißheit seiner Auferstehung – auf Jesus gegründet und ausgerichtet hätten (1 Kor 15, 19). Das schließt aber keineswegs aus, daß wir die Frage nach der Tatsächlichkeit der Auferstehung Jesu als die zentrale Bewährungsprobe unseres Glaubens empfinden.

Ursächlich hängt dieser Eindruck mit der Wiederentdeckung Jesu im heutigen Glaubensbewußtsein zusammen. Denn unausdrücklich gehört zu dieser Wiederentdeckung die Einsicht, daß sich Jesus zu seiner Stiftung, zu Christentum und Kirche, grundsätzlich anders verhält als irgendeine der großen Stiftergestalten der Religionsgeschichte zu ihrem Werk. Sie blieben als die historischen Initiatoren von dem geschieden und hinter dem zurück, was sich an geschichtlichen Wirkungen mit ihrem Namen verband. Nach einer von *Romano Guardini* mitgeteilten Überlieferung versuchte der sterbende Buddha seine Jünger sogar

dadurch zu trösten, daß er sie auf die Fortdauer seiner Lehre hinwies, die ihnen bliebe, auch wenn er längst gestorben sei<sup>8</sup>.

Dagegen hängt die Wiederentdeckung Jesu mit dem Identifikationsproblem vieler Christen mit ihrer Kirche zusammen. Weil sie sich nur noch mit Mühe in ihrer Kirche wiedererkennen können, suchen sie Halt und Anschluß an Jesus, mit dem für sie die Kirche steht und fällt. Diesem fast instinktiven ›Rückgriff‹ auf Jesus liegt die Überzeugung zugrunde, daß er seiner Stiftung gerade nicht wie die ganze Reihe der übrigen Religionsgründer gegenübersteht, sondern daß er in ihr fortlebt und, so wie er mit ihr selbst identisch ist, auch zur Identifikation mit ihr verhilfen kann. Mag diese Einsicht noch so ungreifbar sein, so schlägt sie doch auf die Auferstehungsfrage zurück, und wäre es auch nur in der Form, daß sie zu einer ganz bestimmten Erwartungshaltung ihr gegenüber führt. Doch worin besteht diese?

Wenn nicht alles trügt, weicht diese Erwartungshaltung spürbar von derjenigen der früheren Glaubensdiskussion ab. Sie stand noch ganz unter dem Eindruck der großen Bestreitungsversuche, die den Auferstehungsglauben der Jünger entweder als Betrug (*Reimarus*), als Autosuggestion (*Strauß*) oder als Mythos (*Drews*) abzufertigen und dadurch ins Reich der Legende zu verweisen suchten. In der Auseinandersetzung damit kam es vor allen Dingen darauf an, die Tatsächlichkeit der geglaubten Ereignisse sicherzustellen.

Im Unterschied dazu sucht der heutige Glaube in erster Linie den Anschluß an Jesus, den Halt und die Geborgenheit in ihm. So ergibt es sich aus der Physiognomie des Gegenwartsglaubens. Soviel ihm an seiner ›Richtigkeit‹ gelegen ist, so geht sein zentrales Interesse doch auf das, was die Begriffe Glaubenserfahrung, Glaubensgewißheit,

Glaubensfestigkeit und Glaubensfreude besagen. Und diesem Interesse ist mit dem Nachweis der Tatsächlichkeit nur partiell gedient. Es kann sich zwar darauf beziehen und darin Halt und Stand gewinnen. Doch das ist eine Festigkeit, wie sie ein Fundament vermittelt, nicht aber jene Sicherheit, wie man sie innerhalb der vier Wände eines Hauses empfindet. Und darum ist es dem heutigen Glaubensinteresse zu tun. Deshalb möchte es nicht nur an die harte Außenfront des Auferstehungsereignisses herangeführt werden, sondern Einlaß in sein Inneres gewinnen. Es möchte, wenn dies möglich ist, die Auferstehung von innen her kennenlernen, und das besagt, nicht nur Bescheid wissen um sie, sondern in sie eingeweiht werden.

Aber stößt eine derartige Erwartung nicht von vornherein ins Leere? Ist sie nicht vielzusehr von den Ansprüchen der Gegenwart eingegeben, als daß ihr auf seiten der biblischen Zeugnisse etwas entsprechen könnte? Sollte man sie deshalb nicht besser erst garnicht zu Wort kommen lassen?

## Der ›letzte‹ Apostel

Doch so rasch sollte man nicht kapitulieren! Denn die biblischen Aussagen sprechen oft eine überraschend moderne Sprache. Mehr noch: mit ihnen beginnt in mehr als einer Hinsicht das, was wir als Gegenwart empfinden. Man muß die Zeugnisse nur zu Wort kommen lassen. Es ist aber sehr die Frage, ob dies im Bereich der Auferstehungszeugnisse bereits hinreichend geschehen ist. Doch sehen wir zu!

Bekanntlich gilt als die ›Magna Charta‹ der Auferstehungszeugnisse der Katalog, den Paulus in Beantwortung einer an ihn gerichteten Anfrage im Ersten Korintherbrief aufstellt. Nachdem er die Gemeinde auf die grundlegende Bedeutung dieses Kernstücks seiner Heilsverkündigung hinwies, erklärt er:

An erster Stelle habe ich euch überliefert, was ich selbst überkommen habe: Christus ist für unsere Sünden gestorben gemäß der Schrift;  
er ist begraben und am dritten Tag auferweckt worden gemäß der Schrift,  
und er ist dem Kephas erschienen, dann den Zwölfen.  
Danach ist er mehr als fünfhundert Brüdern auf einmal erschienen, von denen die meisten jetzt noch leben, einige aber schon entschlafen sind.  
Danach ist er dem Jakobus erschienen, dann allen Aposteln. Zuletzt erschien er mir, gleichsam einer Fehlgeburt.  
Denn ich bin der geringste unter den Aposteln, nicht

wert, Apostel zu heißen, weil ich die Kirche Gottes verfolgt habe (15,3–9)<sup>9</sup>.

Schon beim ersten Zusehen springt die sorgfältige Gliederung der Perikope in die Augen. In zweimal dreigliedriger Reihung führt der Apostel die für ihn grundlegenden Auferstehungszeugnisse auf. Dabei steht jeweils eine für den Aufbau und die Führung der jungen Kirche bedeutende Einzelpersonlichkeit am Anfang der Aufzählung. Zunächst der mit seinem aramäischen Namen angesprochene Petrus, dann der ›Herrenbruder‹ Jakobus, der die Gemeinde von Jerusalem während der drangvollen Jahre des jüdischen Aufstandes leitete und diesen schwierigen Dienst schließlich durch sein Blutzeugnis besiegelte. An zweiter Stelle steht jeweils eine Gruppe, zunächst der aus den Evangelien bekannte Zwölferkreis, dann eine nicht näher bezifferte Anzahl führender Persönlichkeiten, die mit der Bezeichnung ›Apostel‹ gekennzeichnet sind. Nur im Schlußglied scheint die Symmetrie aufgegeben worden zu sein. Bei näherem Zusehen zeigen sich aber doch Gemeinsamkeiten. Dem Kreis der fünfhundert Brüder, von denen die Mehrzahl noch lebt und für ihr Zeugnis einstehen kann, entspricht der Apostel, der sich mit seiner Aussage dem Kreis der ›authentischen‹ Auferstehungszeugen anschließt.

Freilich fällt dieses abschließende Zeugnis durch die Art, wie es eingeführt wird, aus dem Rahmen. Denn Paulus spricht von seiner Rolle als Auferstehungszeuge in betonter Selbstverkleinerung. Sein Verfahren erinnert an das Vorgehen alter Meister, die den von ihnen gemalten Mysterienbildern die Stifterfiguren in stark verkleinertem Maßstab hinzufügten. Die Christenheit beherzigte diese Technik nur allzu bereitwillig, indem sie das paulinische Zeugnis gegenüber den übrigen vernachlässigte und allen-

falls nach Art einer Randglosse behandelte. Dabei ließ sie sich weder durch die von Paulus selbst gegebenen Hinweise noch durch das Gewicht seines Zeugnisses warnen. Im Hinblick darauf ist zu fragen, ob sie bei diesem Verfahren gut beraten war<sup>10</sup>.

Die von Paulus gegebenen Hinweise bestehen in einem kompositorischen und einem hermeneutischen Wink. In einem kompositorischen zunächst; denn sein Selbstzeugnis ist nun einmal durch den strukturellen Aufbau der Perikope in diese hineingebunden. Man zerstört ihre Komposition, wenn man die Aussage des Apostels unbeachtet läßt. Dabei ist diese mit dem Schlußglied der ersten Dreiergruppe sogar durch ein besonderes Moment verklammert. Wie von den fünfhundert Brüdern die meisten noch leben, spricht auch in Paulus ein Auferstehungszeuge, der als ein präsentisch Redender für seine Erfahrung einsteht. Das hat er mit den Überlebenden gemeinsam, die gleichfalls noch nach ihrem Erlebnis befragt werden können. Nicht weniger wichtig ist der hermeneutische Wink, den Paulus schon zu Beginn seines Briefs gegeben hatte. Bedrängt von der Frage, warum nur die Randsiedler der Gesellschaft seiner Heilsbotschaft ein offenes Ohr und waches Herz entgegenbrachten, während sich ihr die im ›Besitzstand‹ Befindlichen, die Etablierten und zu Ansehen Gelangten fast durchweg versagten, hatte er die Antwort gefunden: weil Gott das Nichtige erwählte, um die Geltenden, Herrschenden und Mächtigen zu beschämen:

Seht doch auf eure Berufung, Brüder! Da sind nicht viele Weise im irdischen Sinn, nicht viele Mächtige, nicht viele Vornehme. Vielmehr hat Gott das Törichte in der Welt erwählt, um die Weisen zu beschämen, und das Schwache in der Welt hat Gott erwählt, um das Starke zu beschämen, und das Niedrige und



Verachtete in der Welt hat Gott erwählt, ja das, was nichts ist, um das, was etwas ist, zu beschämen, damit sich kein Mensch vor ihm überhebe (1,26–29).

Und Paulus vertieft dieses Argument noch durch den Zusatzgedanken: weil Christus uns gerade in der Torheit seines Kreuzes zu der alles überstrahlenden, wenn freilich auch nur den Demütigen einsichtigen Gottesweisheit wurde (1,30).

Auch hier ist somit von ›Kleinen‹ und ›Letzten‹ die Rede, die freilich nicht wie der Apostel selbst durch schuldhaftes Verhalten, sondern durch die Ungunst der gesellschaftlichen Verhältnisse auf ihre abgeschlagene Position gedrängt worden waren. Läßt man aber einmal die Frage nach dem Warum beiseite, so zeigt sich ein verblüffender Zusammenhang mit dem Stellenwert, den sich der Apostel im Ganzen seines Zeugenkatalogs zumißt und den er bisweilen in Form eines sprachlichen Kompensationsaktes, in Ausdrücken demütiger Selbst-Rühmung, zur Geltung bringt<sup>11</sup>. In den gesellschaftlich Mißachteten, aus denen sich die angesprochene Gemeinde überwiegend rekrutiert, sieht sich der Apostel selbst gespiegelt. Und dies zweifellos nicht nur, weil ihm der Schatten seiner einstigen Verfolgertätigkeit anhaftet, sondern zumindest ebenso sehr aufgrund seiner umstrittenen Position innerhalb der urkirchlichen Hierarchie. Bis in die Warnung hinein, zu der sich der Zweite Petrusbrief gegenüber den ›Schriften des Bruders Paulus‹ versteigt (3,15f), sind die Widerstände zu spüren, gegen die der Apostel seinen Rang und die Legitimität seiner Sendung behaupten muß<sup>12</sup>.

Daß dieser Konflikt auch auf die Einschätzung seines Auferstehungszeugnisses durchschlug, wird von der Darstellung der Apostelgeschichte geradezu dokumentarisch belegt. Zwar schildert sie nicht weniger als dreimal in aller

Ausführlichkeit seine Damaskusvision (9,3–9; 22,6–11; 26,12–18). Doch hat sie in der Sicht dieser Berichterstattung lediglich den Charakter einer von mystischen Erfahrungen geprägten Berufungsvision, nicht jedoch der Schau des Auferstandenen, wie sie von Paulus selbst verstanden und mit allem Nachdruck geltend gemacht wird<sup>13</sup>. Seitdem lastet ein Druck auf ihm, der darauf abzielt, ihn aus der Reihe der authentischen Augen- und Glaubenszeugen in die nachgeordnete der christlichen Visionäre und Missionare abzudrängen<sup>14</sup>.

Lange bevor sich diese Tendenz im vollem Umfang ausformen konnte, hatte sich der Apostel ihr aber bereits widersetzt, am entschiedensten mit dem ›hermeneutischen Wink‹ zu Beginn des Ersten Korintherbriefs. Wer ihn gebührend beachtet, wird sich durch die Proportionenverzerrung, in der Paulus im Katalog der Auferstehungszeugen erscheint, nicht länger beirren lassen. Er wird die Selbstverkleinerung, in der er sich mit seinem Zeugnis einbringt, vielmehr als das Stigma seiner Erwählung deuten; denn auch von ihm gilt, daß Gott die Kleinen und Nichtigen erwählte, um die Großen und Anerkannten zu beschämen. Sieht man sein Selbstzeugnis in diesem Licht, dann verbindet sich mit ihm eher noch ein besonderer Anspruch. Doch worin besteht er?

Die Frage ist gleichbedeutend mit der nach dem Gewicht seines Zeugnisses. Im Grunde beantwortet sie sich schon durch die Art, wie der Apostel dieses Zeugnis geltend macht. Während das Profil aller übrigen hinter ihrem Zeugnis verschwindet, unterbaut er das seine mit einer lebensgeschichtlichen Erinnerung. Das kann nur heißen, daß es in seinem Fall nicht angeht, das Zeugnis von seiner Person zu trennen. Er geht vielmehr mit seiner Lebensgeschichte in sein Zeugnis ein. Sein Zeugnis erlaubt, ja erzwingt die Rückfrage nach ihm. Und das heißt dann in

letzter Konsequenz, daß er nach seinem Zeugnis befragt werden kann.

Die scheinbar minimale Differenz macht tatsächlich einen gewaltigen Unterschied. Während die übrigen Auferstehungszeugen allesamt mit ihrer Persönlichkeit hinter ihr Zeugnis zurücktreten, bleibt Paulus in ihm präsent. Er ist bereit, darüber Rede und Antwort zu stehen, wie es zu seinem Zeugnis kam und zumal, was es für ihn selbst bedeutete. In jedem anderen Fall ist das Zeugnis nur Baustein für den Glauben der Nachgeborenen; in seinem Fall ist es das Prinzip einer Neubegründung seiner Existenz. Und danach kann – und will – er befragt werden.

## Der ›antwortende‹ Zeuge

Was ist mit diesen Überlegungen gewonnen? Ein Zeuge, der auf sein Zeugnis hin befragt werden kann; ein antwortender Zeuge! Die ungeheure Vergünstigung, die damit zum Ausdruck kommt, leuchtet nicht unmittelbar ein. Doch dieser Eindruck ist die Folge einer falschen Optik. Sie kommt dadurch zustande, daß man sich im Regelfall der Konsekution der neutestamentlichen Schriften anschließt und demgemäß von den Evangelien zu Paulus kommt. Aber schon *Guardini* hatte mit allem Nachdruck für die umgekehrte Abfolge plädiert. Für ihn sprechen nicht die Evangelien das einfache Wort, von dem aus man sich dann den ›schwierigen‹ Paulusbriefen annähern kann; vielmehr verhält es sich umgekehrt, weil Paulus aus einer Situation gleich der unseren glaubt, denkt und redet und uns deshalb von vornherein ›verständlicher‹ ist als die Evangelien. Deshalb muß man sich den Zugang zu diesen von Paulus her bahnen<sup>15</sup>.

Solange man diesem Ratschlag nicht folgt, erliegt man allzu leicht einer Täuschung. Denn in ihrer Dramatik und Bildstärke erwecken die Erscheinungsberichte der Evangelien unwillkürlich den Eindruck, als werde auch hier jeweils eine Lebensgeschichte für den kurzen Augenblick der Begegnung mit dem Auferstandenen in das Licht seiner Herrlichkeit gerückt. Das gilt für die johanneische Szene mit Maria von Magdala (20,11–18) und die Erscheinung vor Thomas (20,24–29) ebenso wie für das lukianische Emmausgespräch (24,13–25) und die Schlußszene des Mattäus-Evangeliums (28,16ff). Der Übergang zum pau-

linischen ›Urzeugnis‹, wie es im Erscheinungskatalog des Ersten Korintherbriefs vorliegt, wirkt, damit verglichen, dann eher ernüchternd, wenn nicht sogar enttäuschend. Ganz anders stellt sich die Sachlage dagegen dar, wenn man von diesem Urzeugnis ausgeht. Wenn man sich dann auch noch vergegenwärtigt, daß dieses Zeugnis näher als alle übrigen an das Geschehnis des ›dritten Tages‹ heranführt, erscheinen die ›narrativen‹ Erscheinungsberichte der Evangelien wie von selbst in einer kritischen Beleuchtung. Es fragt sich dann, woher sie um diese Fülle an Details wissen, von denen das Urzeugnis trotz seiner ungleich größeren ›Gegenstandsnahe‹ offensichtlich keine Kenntnis besitzt. Die Antwort drängt sich mit unabweislicher Strenge auf. Im Urzeugnis wurden nicht etwa die reichen Details auf den Minimalbestand des Tatsächlichkeitserweises zusammengestrichen; vielmehr verhielt es sich umgekehrt: in der nacherlebenden und nachgestaltenden Gemeinde wurde das schlichte Tatsachen-Zeugnis des Urberichts zu narrativen Erscheinungsszenen ausgestaltet. Die Details entstammen somit nicht der Erinnerung, sondern der Gestaltungskraft der nacharbeitenden Tradition.

An einer Stelle gibt das Johannes-Evangelium dies sogar in aller Form zu verstehen. Nachdem es die Begegnung der in Trauer befangenen Maria von Magdala mit dem Auferstandenen zunächst in bewegender Dramatik geschildert hatte, läßt es die nach seiner Schilderung erste Auferstehungszeugin zu den Jüngern zurückkehren. Doch berichtet sie ihnen gerade nicht von ihrer Begegnung mit dem vermeintlichen Gärtner, in dem sie dann, hellsehtig geworden durch die Anrufung ihres Namens, den Auferstandenen wiedererkannte; vielmehr faßt sie ihr Zeugnis in den einen Satz zusammen: »Ich habe den Herrn gesehen« (20,18). Das ist eine Verstehenshilfe erster Ordnung. Sie

besagt, daß die Erscheinungsberichte der Evangelien gar nicht im Sinn einer Wiedergabe des tatsächlich Geschehenen verstanden sein wollen, sondern als bildhafte Ausgestaltungen, hinter denen sich lediglich das Faktum des Gesehenhabens als ›harter Kern‹ verbirgt. Würde man sie als ›Gedächtnisprotokolle‹ auffassen, so hätte man sie gegen ihr ausdrückliches Selbstverständnis gedeutet und demgemäß fehlinterpretiert.

Wenn es aber zutrifft, daß sich mit der Glaubensbereitschaft des heutigen Menschen die Hoffnung auf Erfahrungswerte verbindet, droht hier eine ernste Gefahr. Denn gerade angesichts des für den Glauben grundlegenden Zeugnisses – des Auferstehungszeugnisses – scheint diese Erwartung ins Leere zu gehen. Die Gefahr einer religiösen Frustration zeichnet sich ab, die sich gerade an der sensibelsten Stelle des Glaubensvollzugs einstellt. Insofern richtet sich alle Hoffnung auf den, der sich in betonter Selbstverkleinerung dem Katalog der tragenden Zeugnisse als letzter anschloß. Und Paulus enttäuscht diese Hoffnung nicht. Was die Erscheinungsberichte trotz ihres Farbenreichtums und ihrer Dramatik nicht bieten können, löst er durch sein Zeugnis ein. Denn sein Zeugnis ist be-  
redt. Als einziger von denen, die von sich sagen können: »Ich habe den Herrn gesehen«, kann er nach seinem Zeugnis befragt werden. Als einziger ist er nicht nur ein beken-  
nender, sondern ein antwortender Zeuge.

Doch löst er das an ihn herangetragene Problem nicht, ohne die damit verbundene Sinnerwartung nachhaltig zu korrigieren. Stimuliert durch das psychologische und zumal biographische Interesse der Gegenwart, richtet sich diese Sinnerwartung zunächst auf spektakuläre Daten, wie sie in den Erzählungen von der blickbefangenen Maria von Magdala, von dem schwerblütigen Zweifler Thomas und von den Schritt um Schritt zur Osterfreude geführten Em-

mausjüngern aufgeführt werden. Von alledem bietet das paulinische Auferstehungszeugnis nichts. Doch bleibt er seinen Hörern nicht nur jede verdeutlichende Detailangabe schuldig, auch seine äußere Biographie kommt lediglich vom Rand her ins Spiel. Damit ist aber keineswegs gesagt, daß sich seine Antwort weniger ergiebig gestaltet. Sie führt nur in einen andern, verglichen mit seiner äußeren Lebensgeschichte innerlichen Bereich, der als der Bereich seiner ›inneren Biographie‹, der Geschichte seiner Seele mit Gott, gekennzeichnet werden kann. Und es liegt auf der Hand, daß diese Antwort dem Glauben ungleich mehr zu sagen hat als alle Details zusammen. Doch worin besteht sie?

## Die Sprachgestalt

Da es sich offensichtlich um ein Zeugnis unvermuteter Art handelt, tut man gut daran, noch vor dem Inhalt die Form der paulinischen Antwort zu beachten. Damit ist die Frage nach der Sprachgestalt dieser Antwort aufgeworfen. Sie muß schon deswegen gestellt werden, weil sich die Antwort des Apostels nachhaltig von dem narrativen Gepräge der Erscheinungsberichte unterscheidet. Sie erzählen; er bekennt. Das klingt wie eine beiläufig zu erwähnende Gegebenheit. Es ist aber nichts weniger als beiläufig, weil die Bekenntnissprache hier, im Auferstehungszeugnis des Apostels Paulus, ihren Anfang nimmt. Dieser Satz erfordert freilich eine wesentliche Einschränkung. Denn keine Errungenschaft des Menschengesistes ist jemals einfach ›vom Himmel gefallen‹. Jeder entscheidende Durchbruch, jede große Entdeckung haben ihre Vorgeschichte. Und die größten Ideen kamen oft dadurch zustande, daß vorgegebene Erkenntnisse zusammengefaßt und in einen neuen Sinnzusammenhang gebracht wurden.

Auch mit der paulinischen Bekenntnissprache verhält es sich nicht anders. Sie hat sogar eine zweifache Vorgeschichte. Die erste weist zurück in jene Passagen des Buches Jeremia, die man als die ›Konfessionen‹ des Propheten zu bezeichnen pflegt<sup>16</sup>. Wie keinem zuvor gab ihm, wie man im Anschluß an Goethes ›Tasso‹ bemerken könnte, sein Gott zu sagen, wie er leidet. Doch so sehr seine leidenschaftlichen Beschwerden, in denen er sich über sein Prophetenschicksal ergeht, den Tatbestand eines ›De profundis‹ erfüllen, ist diese Sprache gewordene Lei-



densgeschichte doch zugleich das Dokument eines geistigen Triumphs. Denn in den noch von Resten einer ausgesprochenen Sakral- und Ritualsprache durchsetzten Wendungen hebt sich erstmals die Sprachgestalt eines Bekenntnisses ab, in dem das ausgesagte Leiden zum Stigma der sich aussagenden Individualität wird. Wie ein von seinem Gott Betörter und Verführter erfährt sich der Prophet; dennoch:

Dachte ich aber: ich will nichts mehr von ihm wissen  
und will nicht mehr in seinem Namen reden,  
da war's in meinem Herzen wie ein brennendes  
Feuer, verhalten in meinem Gebein.  
Ich mühte mich, an mich zu halten, aber ich vermochte es nicht (Jer 20,9).

In den beiden Korintherbriefen schlägt Paulus durchaus verwandte Töne an, wenn er etwa seine Apostelrolle mit den Worten umschreibt:

Mir will scheinen, als habe Gott uns Apostel den letzten Platz angewiesen, wie Menschen, die zum Tod verurteilt sind: Zu einem Schauspiel geworden für die Welt, für Engel und Menschen (1 Kor 4,9).

Und bei Paulus erhebt sich diese Sprachgestalt nicht erst aus den Geleisen eines rituell fixierten Redens; vielmehr bindet er seine Ausbrüche selbst zurück in die bändigende Form:

Schmäht man uns – wir segnen;  
verfolgt man uns – wir dulden es;  
beschimpft man uns – wir reden gut zu (1 Kor 4,12f).

Das aber zeigt, daß Paulus nicht erst durch Leiden reden lernte, sondern daß sein Bekenntnis einen anderen, be-

glückenden und erfüllenden Ursprung hatte: Die Erscheinung des Auferstandenen. Sie löst dem bei Jeremia durch Leiden zum Reden gebrachten Ich endgültig die Zunge; denn sie erfüllt den Apostel in einer Weise, die spontan ins Wort drängt, so daß sie sich fast eigengesetzlich durch ihn aussagt. Unüberhörbar klingt das in seiner programmatischen Aussage nach: »Ich glaube, darum rede ich« (2 Kor 4,13).

Doch das paulinische Bekenntnis hat noch eine zweite Vorgeschichte, die das Modell des historischen Jesus betrifft. Auch wenn sich der Apostel gelegentlich von dem ›Christus nach dem Fleisch‹ distanziert (2 Kor 5,16), bezieht er sich doch so nachdrücklich auf einzelne Herrenworte, daß an seiner Schulung durch die Sprache Jesu nicht zu zweifeln ist<sup>17</sup>. Dokumente dieser Schulung sind die prädikativen Christusnamen, die im Stil der johanneischen Selbstbezeichnungen Jesu ›die Weisheit‹ (1 Kor 1,30), ›die Hoffnung‹ (Kol 1,27) und ›den Frieden‹ (Eph 2,14) nennen. Es hat den Anschein, als habe sich der Apostel das subjektive Moment dieser ursprünglich im Ich-bin-Stil gehaltenen Aussagen selbst zu eigen gemacht, als habe er also an ihnen gelernt, von sich selbst auf eine bis dahin unbekannte Weise emphatisch zu reden<sup>18</sup>. Das große Paradigma dieses konfessorischen Stils ist die Abrechnung mit den Gegnern auf dem Höhepunkt des Zweiten Korintherbriefs:

Womit einer prahlt – ich rede im Unverstand – damit prahle ich auch. Sie sind Hebräer? Ich auch! Sie sind Israeliten? Ich auch! Sie sind Nachkommen Abrahams? Ich auch! Sie sind Diener Christi? Nun rede ich im Wahnwitz: Ich noch mehr! Mehr in den Mühen, mehr in Gefangenschaften, mehr bei Schlägen und in vielfachen Todesgefahren (11,21ff).

Der genuine Ort dieses konfessorischen Stils aber ist das paulinische Auferstehungszeugnis. An kaum einer Stelle kommt das so suggestiv zum Ausdruck wie in den drei Fragen zu Beginn der apostolischen Selbstdarstellung im Ersten Korintherbrief:

Bin ich nicht frei?

Bin ich nicht Apostel?

Habe ich nicht Jesus, unseren Herrn, gesehen? (9,1)

Diese Fragen haben tatsächlich etwas vom großen Sprachduktus des jesuanischen ›Ich bin es‹. Was der Apostel im Galaterbrief in den Wunsch kleidet, er möchte bei seiner Gemeinde sein, um ›mit anderer Stimme‹ zu ihr reden zu können (4,20), wird hier, in diesen Fragen, zum sprachlichen Ereignis. Auf's neue bestätigt sich damit, daß in seinem Fall die ausgesagte Sache von seiner Person nicht vollständig zu unterscheiden ist. Er geht mit seiner ganzen Existenz in sein Zeugnis ein; mit ihm sagt er sich selber aus.

Doch spricht er sich, wie dem unverzüglich hinzuzufügen ist, nicht einfach mit dem aus, was er ist, sondern mit dem, was durch die Erscheinung des Auferstandenen aus ihm wurde. Es ist das ihm vor dem Stadttor von Damaskus zuteil gewordene Christuserlebnis, was ihm die Zunge löst. Das gibt seinem Bekenntnis einen Zug ins Kreative. Wie Aristoteles vom Sein sagt, daß es ›vielfältig‹ ausgesagt werde, bringt Paulus das neue Sein, zu dem er sich durch sein Auferstehungserlebnis geführt weiß, auf immer neue Weise zur Sprache. In den drei Fragen des Ersten Korintherbriefs redet er davon in der Sprache des Befreit- und Befugtseins:

Bin ich nicht frei?

Bin ich nicht Apostel? (9,1)

Demgegenüber wählt er für die Schlüsselstelle des Galaterbriefs eine Sprache der Innerlichkeit, die von dem mit der ›Offenbarung des Sohnes‹ gewonnenen mystisch-personalen Inbesitz redet:

Als es aber dem, der mich schon im Mutterleib erwählt und durch seine Gnade berufen hat, gefiel, seinen Sohn in mir zu offenbaren . . . zog ich nicht mehr Fleisch und Blut zu Rat (1,15f).

Gleichzeitig tritt für Paulus diese Binnenerfahrung in kosmische Perspektiven, die sich ihm aus dem Vergleich mit dem Anfang und Ende der Welt- und Heilsgeschichte ergeben. Als Aufgang einer Lichterfahrung gleich der der Lichtwerdung am Schöpfungsmorgen deutet er sein Erlebnis im Zweiten Korintherbrief:

Gott der sprach: Aus Finsternis erstrahle Licht! – er hat es auch in unsren Herzen tagen lassen zum strahlenden Aufgang der Gottherrlichkeit im Antlitz Christi (4,6).

Als Vorgriff auf die endzeitliche Vollendung aller Dinge bringt er sein Ostererlebnis schließlich im Philipperbrief zur Sprache:

Ihn will ich kennenlernen, die Macht seiner Auferstehung und die Gemeinschaft mit seinem Leiden, indem ich mit seinem Tod gleichförmig werde, um so zur Auferstehung von den Toten zu gelangen (3,10f).

Nimmt man den Eingang des Römerbriefs hinzu, so vollzieht sich sogar noch eine Art Umkehrung dessen, was von Konfessionen des Propheten Jeremia zu sagen war. Wie sich dort das ›konfessorische‹ Element aus den Bahnen der ritualisierten Sprache erhebt, bedient sich Paulus hier nun umgekehrt der vorgeprägten Formeln, um den zu bezeugen.

gen, der sich durch die Auferstehung von den Toten als der ›Gottessohn mit Macht‹ erwies (Röm 1,1–4). Unmerklich hat sich in diesen unterschiedlichen Aussageweisen das Schwergewicht von der Form auf den Inhalt verlagert. Doch wie verhält es sich damit?

## Der Erlebnisinhalt

Bei der Beantwortung dieser Frage sieht man sich nochmals vor dasselbe Problem gestellt, wie es sich aus dem Vergleich des paulinischen ›Urzeugnisses‹ mit den Erscheinungsberichten der Evangelien ergibt. Denn wesentlich bekannter als das Selbstzeugnis des Apostels ist der dreifache Bericht der Apostelgeschichte über seine ›Damaskusvision‹<sup>19</sup>.

In eindrucksvoller, wenngleich im Detail nicht völlig übereinstimmender Darstellung ist in diesem Bericht davon die Rede, wie der wütende Verfolger der jungen Christengemeinde, der im Begriff steht, sich einiger prominenter Mitglieder der Christengemeinde von Damaskus zu bemächtigen, um sie nach Jerusalem abzuführen, von einem Lichtstrahl getroffen und vom Pferd geworfen wird, während aus dem blendenden Lichtglanz zugleich die Frage an ihn ergeht: »Saul, Saul, warum verfolgst du mich?« (Apg 9,4) Auf die Rückfrage des Überwältigten, wer denn in der Himmelsstimme zu ihm rede, bekommt er den für sein weiteres Leben und Denken entscheidenden Bescheid: »Ich bin Jesus, den du verfolgst« (Apg 9,5). Denn dieses Wort bringt dem Überwältigten nicht nur sein ganzes Unrecht zu Bewußtsein; mit ihm identifiziert sich die Himmelsstimme auch in einer Weise mit der von Paulus verfolgten Gemeinde, daß, zusammen mit der Überwältigung, auch schon die Umrisse eines neuen Heils- und Lebenskonzepts sichtbar werden.

Wie aber steht es mit dem Selbstzeugnis des Apostels? In der Ausschau danach sieht man sich zunächst an die

›Narrenrede‹ des Zweiten Korintherbriefs verwiesen, in der sich der herausgeforderte Apostel zu einer rückhaltlosen Enthüllung seiner leidvoll-seligen Lebensgeschichte hinreißen läßt. Doch wird ihm dabei, wie *Walter Schmitz* beobachtete, der Stil des Kampfs so sehr von seinen Gegnern aufgedrängt, daß er auf sein Berufungserlebnis, das sonst die Hauptstütze seiner Beweisführung bildet, höchstens in Form einer leisen Anspielung zu sprechen kommt<sup>20</sup>. Immerhin liegt die Vermutung nahe, daß er die tatsächlich ausgespielten Entrückungen und Visionen in seinem Sinn stilisiert, wenn er in seltsam verfremdender Rede erklärt:

Und ich weiß, daß jener Mensch – ob im Leib oder außerhalb des Leibes, ich weiß es nicht; Gott weiß es – ins Paradies entrückt wurde und unsagbare Worte vernahm, die einem Menschen auszusprechen versagt sind (12,3).

Vorausgesetzt, daß dieser Zusammenhang besteht, setzt damit dann aber auch die große Revision ein, wie sie bereits angesichts der evangelischen Erscheinungsberichte erforderlich wurde. Was sich zunächst wie ein dramatisches Geschehnis ausnahm, zeigt sich plötzlich in einer neuen, ganz innerlichen Bedeutung. Der visionären Außensicht entspricht eine mystische Innensicht; und in dieser erweist sich das Geschehen als ein Herzensdialog, in den sich der Erwählte jenseits aller sagbaren Worte gezogen sieht. Die Frage ist nur, ob Paulus die damit gezogene Grenze nicht doch einmal überschreitet und von dem in mitteilbarer Form spricht, was man hier als einen ›Dialog im Ungesagten‹ bezeichnen könnte.

Paulus wäre nicht der ›antwortende Zeuge‹, wenn er dieser Erwartung nicht entspräche. Freilich kommt es gerade im Zusammenhang damit wiederum zu einer Frustration der

modernen Sinnerwartung. Denn Paulus spricht von seiner Erfahrung nicht im Stil eines spektakulären ›Erlebnisberichts‹. Nur beiläufig, fast in Form einer Nebenbemerkung, hebt er für einen Augenblick den Schleier der Verborgenheit. Das geschieht in dem zweifellos engagiertesten seiner Briefe, den er an die vom Abfall bedrohten Gemeinden von Galatien richtet. Hier, wo es darum zu tun ist, die letzten Möglichkeiten der apostolischen Autorität, vor allem aber des Glaubenszeugnisses und der Bekenntnissprache auszuspielen, bricht das lebenslang Verheimlichte wie in jähem Aufblitzen durch:

Als es aber dem, der mich schon im Mutterleib erwählt und durch seine Gnade berufen hat, gefiel, seinen Sohn in mir zu offenbaren, damit ich ihn unter den Heiden verkünde, zog ich nicht mehr Fleisch und Blut zu Rat. Auch reiste ich nicht hinauf nach Jerusalem zu denen, die vor mir Apostel waren; vielmehr begab ich mich nach Arabien und kehrte dann wieder nach Damaskus zurück (Gal 1,15ff)<sup>21</sup>.

Ohne das visionäre Erlebnis und seine dramatischen Umstände zu bestreiten, spricht Paulus an dieser entscheidenden Stelle davon doch ausschließlich in der Sprache der Innerlichkeit, der alle äußeren Fakten gegenstandslos geworden sind angesichts der einen, grundlegenden Erfahrung: »da gefiel es Gott, seinen Sohn in mir zu offenbaren«. Für die auf spektakuläre Enthüllungen gerichtete Sinnerwartung des modernen Menschen ist das wenig, aber auch nur für ihn. Denn die knappe Bemerkung bringt zwei Momente von elementarer Bedeutung zum Ausdruck: durch die ›Innerlichkeitsformel‹ – »in mir« – die Tatsache, daß er die Erscheinung des Auferstandenen als ein seine ganze Existenz ergreifendes und verwandelndes Ereignis erfuhr; und durch die Wahl des Wortes ›offenba-



ren«, daß sich seine Erfahrung grundlegend und sinnbestimmend mit seinem Offenbarungsverständnis verknüpfte. Darauf liegt nun der Hauptakzent.

Umgekehrt bedeutet dies für die von der Apostelgeschichte berichtete Damaskusvision, daß sich der ekstatisch-visionäre Vorgang auf diesen inneren Herzensdialog reduziert. Gleichzeitig wird deutlich, was dessen Inhalt war. Im »unsagbaren« Wort der Himmelsstimme sagte sich ihm der Auferstandene selber zu. Und diese »Selbstaussage« des einst von ihm Bekämpften und Verfolgten wurde ihm gleichzeitig als die »Selbstzusage« des Offenbarungsgottes ersichtlich, der sich ihm »in seinem Sohn« nun genauso offenbarte, wie er einst zu den Offenbarungsträgern des alten Bundes gesprochen hatte. Nur in einer Hinsicht trifft der Vergleich mit den auf das »Tatsachenzeugnis« des Urberichts reduzierten Erscheinungsgeschichten nicht zu. Dort schmolz alles auf das Faktum zusammen, das der eine Satz: »Ich habe den Herrn gesehen« umschrieb. Hier bleibt am Ende der Reduktion der Herzensdialog, ausgedrückt in dem Selbstzeugnis des Apostels, der antwortet, weil er sich selbst im höchsten Sinn des Wortes »zur Verantwortung gezogen« weiß.

Wie von der Sprachgestalt gehen auch von diesem Erlebnisinhalt weiterführende Linien aus. Wie eine Erweiterung der »Innerlichkeitsformel« nimmt sich zunächst der Zentralsatz der paulinischen Christumystik aus:

Ich lebe, doch nicht mehr ich: Christus lebt in mir.  
Sofern ich aber noch im Fleisch lebe, lebe ich im  
Glauben an den Gottessohn, der mich geliebt und  
sich für mich hingegeben hat (Gal 2,20).

Der Herzensdialog setzt sich fort und vollendet sich in einem – wie könnte man es anders sagen – Herzenstausch. Was sich von außen her als Überwältigung darstellte, wird

jetzt, in der mystischen Innensicht als gegenseitige Selbst-  
übereignung erkennbar. Schon in der Gegenfrage des  
Überwältigten: »Wer bist du, Herr?« (Apg 9,5) wurde  
deutlich, daß Paulus im Begriff stand, sich dem bisher von  
ihm Verfolgten im Vollsinn des Wortes zu »ergeben«. Jetzt  
aber, in der mystischen Innensicht des Vorgangs, wird  
klar, daß er damit nur auf ein vorgängiges Ergriffensein  
durch Jesus reagierte.

Dort, wo er bisher nur die Leere eines frustrierten, hek-  
tisch erregten, leidenschaftlich umgetriebenen Ich ver-  
spürt hatte, sieht er sich unversehens von einem andern in  
Besitz genommen, der in seinem Anderssein ihm doch un-  
gleich nähersteht, als er sich selbst jemals nah gewesen war,  
so daß er nun mit ihm zusammen auf neue Weise, in der  
Form erfüllender Verbundenheit, »ich« zu sagen vermag.  
Das meint die Formel seiner Christumystik: Nicht mehr  
ich – er in mir!

Die Formel bringt den Abschluß eines Vorgangs zum  
Ausdruck, der als solcher nicht weniger wichtig ist als das  
von ihm erzielte Resultat. Damit stellt sich ein weiterer  
Zusammenhang her, der zum Philipperbrief und damit zu  
jenem Schreiben des Apostels führt, in welchem dieser sein  
Herz deutlicher sprechen läßt als sonst. Deutlicher ist hier  
auch das Vorbildverhältnis ausgeprägt, in dem er sich sei-  
ner Lieblingsgemeinde gegenüber erblickt. In diesem In-  
teresse kommt er auch auf das Erlebnis seiner eigenen  
Umkehr zu sprechen:

Was mir einst Gewinn bedeutete, das habe ich als  
Verlust angesehen um Christi willen. Gewiß, ich halte  
alles für Verlust um der unüberbietbar großen Er-  
kenntnis Christi Jesu willen, meines Herrn. Seinet-  
wegen habe ich alles preisgegeben und für Dreck ge-  
halten, um Christus zu gewinnen und in ihm

erfunden zu werden . . . Nicht, als hätte ich es schon ergriffen oder als wäre ich bereits vollendet; aber ich jage ihm nach, um es zu ergreifen, weil ich von Christus Jesus ergriffen bin (Phil 3,7ff. 12).

In seinen religionsphilosophischen Erwägungen hat sich *Max Scheler* dazu bekannt, daß der Prozeß der mystischen Selbstübereignung – er selbst spricht von einem »Akt der restlosen Einsetzung und Einssetzung der eigenen Person für und in Christus« – von dem Betroffenen so sehr als reine Vergünstigung erfahren wird, daß er den eigenen Beitrag darüber völlig aus dem Auge verliert<sup>22</sup>.

Das trifft zutiefst auf Paulus zu. Auch für ihn geht das Moment des Ergreifens völlig in die Erfahrung des Ergriffenseins auf<sup>23</sup>. Doch sieht er darin nicht einfach einen Machterweis Christi, der ihm die Regie der Selbstgestaltung aus der Hand nimmt, um nun seinerseits die Initiative zu übernehmen. Vielmehr sieht Paulus darin eine spirituelle Energie am Werk, die von Christus weder verschieden noch mit ihm völlig identisch ist, da sie ihre innerste Bestimmung darin hat, das, was Jesus ist, dem von ihm Ergriffenen zu übereignen.

Damit ist aber auch schon die Brücke zu einer dritten Stelle – der geheimnisvollsten von allen – geschlagen, an welcher Paulus im Vollbewußtsein des ihm Widerfahrenen versichert:

Der Herr ist der Geist. Wo aber der Geist des Herrn waltet, da ist Freiheit (2 Kor 3,17).

Zwar bedeutet das neue Sein, zu dem sich Paulus geführt weiß, zunächst strengste Gebundenheit und Verpflichtung. Wie nie zuvor weiß er sich jetzt in Beschlag genommen, ja mit einer unausweichlichen »Notwendigkeit« belegt. Es ist die Bestimmung zum Apostelamt, die hier, in

diesem Gebunden- und In-Pflicht-Genommensein, ihren Ausgang nimmt.

Gleichzeitig aber weiß sich der Apostel in eine unermessliche Freiheit geführt, in seinen innersten Möglichkeiten entbunden, auf eine vordem nie gefühlte Weise freigesetzt. Wie Traumbefangenheit kommt ihm das Leben, das er bisher führte, im Vergleich mit dem nunmehr beginnenden vor. Daß es zu diesem ungeahnten Aufbruch seiner Kräfte und Möglichkeiten kam, ist für ihn aber ausschließlich das Werk des Gottesgeistes, der ihn durch die Gebundenheit an Jesus und die Verbundenheit mit ihm zugleich in die große Freiheit führte, in die Freiheit zu Gott und zu sich selbst. Insofern schließt sich an dieser Stelle der Ring der Selbstausslegungen, den die konfessorische Frage eröffnet hatte: »Bin ich nicht frei?«.

## Die Offenbarungsgestalt

Von der narrativen Schilderung der Damaskusvision, wie sie von der Apostelgeschichte geboten wird, behält Paulus für sein Selbstzeugnis so viel, daß der Vorgang auch aus der Innensicht den Charakter einer Lichterfahrung annimmt. Nur handelt es sich für ihn nicht um den blenden Lichtglanz, der den wütenden Verfolger der jungen Kirche für drei Tage in Blindheit stürzt, sondern um ein erhellendes, verklärendes, inwendiges Licht. Davon spricht er in ausdrücklichem, gleichzeitig aber unterscheidendem Rückbezug auf die Lichtwerdung am Schöpfungsmorgen:

Gott, der sprach: Aus Finsternis erstrahle Licht! – Er hat es auch in unseren Herzen tagen lassen zum strahlenden Aufgang der Gottherrlichkeit im Antlitz Christi (2 Kor 4,6).

Der Rückbezug auf das Schöpfungswort ist somit nur Absprungstelle, von der aus Paulus die neue Erfahrung zu verdeutlichen sucht. Nur darin berührt sich der Gedanke der Neuschöpfung, zu der er sich geführt weiß, mit der Erinnerung an den Schöpfungsmorgen des Urbeginns: auch sie, die Neuschöpfung, beginnt mit dem Aufgang eines Lichts. Doch erstrahlt dieses Licht nicht aus der Weltentiefe; vielmehr leuchtet es im Antlitz des Auferstandenen auf. Auch ist es nicht nur die Helle, in der man die Dinge sieht, sondern Licht, das innere Klarheit, Klärung der Lebensbezüge, schenkt. Das versichert der Fortgang der Stelle, die Christus ›den Geist‹ genannt hatte:

Wir alle aber, die wir mit unverhülltem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn spiegeln, werden in das gleiche Bild verwandelt von Klarheit zu Klarheit, wie es dem Geist des Herrn entspricht (2 Kor 3,18).

Dem entspricht die von Paulus in der Schlüsselstelle (Gal 1,15f), sicher ohne besondere Betonung, aber sicher nicht ohne Absicht gewählte Ausdrucksweise. Er spricht davon, daß es Gott in seiner Güte gefiel, seinen Sohn in ihm ›zu offenbaren‹ (*apokalyptein*). Damit ordnet er sein Zeugnis nicht nur denen zu, die schon vor ihm Apostel waren (Gal 1,17), sondern ebensosehr auch den Berufungsvisionen der alttestamentlichen Propheten. Wie nur je ein Offenbarungsträger könnte auch Paulus mit einer Wendung des Hiob-Buchs von sich sagen:

Zu mir stahl sich ein Wort,  
von ihm vernahm mein Ohr ein Raunen.  
In ängstigenden nächtlichen Gesichtern,  
wenn Tiefschlaf auf die Menschen fällt,  
ergriffen mich Furcht und Zittern,  
und alle meine Glieder bebten:  
Ein Hauch strich über mein Gesicht,  
es sträubten sich die Haare meines Leibes;  
denn da stand eine Gestalt vor mir,  
ihr Aussehen konnte ich nicht erkennen,  
doch eine Stimme flüsterte mir zu:  
Ist je ein Mensch vor Gott im Recht,  
ein Sterblicher rein vor seinem Schöpfer?  
(Hi 4,12–17)<sup>24</sup>

Was dem Apostel vor dem Stadttor von Damaskus widerfuhr, liegt für ihn auf derselben Linie wie die visionären Widerfahrnisse, durch welche die großen Gotteszeugen des alten Bunds zum Prophetendienst bestimmt wurden<sup>25</sup>.

Wie sich ihre Sendung ursächlich mit dem an sie ergangenen Gotteswort verknüpfte, so versteht auch er die ihm zuteil gewordene Erscheinung des Auferstandenen nicht nur als Erweis seiner Todüberwindung, sondern als ein Geschehen von Gott her, das den Charakter einer an ihn ergehenden Mitteilung hat. »Da gefiel es Gott in seiner Güte, seinen Sohn in mir zu offenbaren« – das heißt somit, daß Gott für ihn im Erweis der Todüberwindung seines Sohnes aus seiner Verborgenheit hervortrat, daß er, wie es der Martyrerbischof Ignatius ausdrückte, im auferstandenen Christus »sein Schweigen brach« (Magn 8,2) und ihm das, was an ihm mitteilbar ist, in diesem aufblitzenden Selbsterweis zusprach.

All dies ist bereits dadurch mitgesagt, daß die Christuser-scheinung für Paulus den Charakter einer Lichterfahrung hat. Denn Licht ist die Urmetapher für Wahrheit. Umgekehrt heißt Wahrheit, daß Fakten und Verhältnisse, die zunächst in undurchschaubarem Dunkel lagen, ins Licht treten und geklärt werden. Wahrheit aber gibt es für Paulus auf eine zugleich zweifache und doch einsinnige Weise. Zwar gibt es nur die eine, unteilbare Wahrheit; doch stellt sie sich auf zwei ganz entgegengesetzten Wegen ein. Der eine – und nächstliegende – ist der Weg des Nachdenkens, der zur Erkenntniswahrheit führt. Gleichzeitig entsteht Wahrheit dadurch, daß Gott aus seiner Verborgenheit hervortritt und – redend und handelnd – zum Menschen spricht.

Mit dieser Gotteswahrheit sieht sich Paulus in seiner Damaskusvision konfrontiert. Sie leuchtet ihm, wie er es im Zweiten Korintherbrief formuliert, auf im Antlitz des Auferstandenen und strahlt von dort zurück in seine eigene Innerlichkeit. Deshalb bestimmt er das Verhältnis zu ihr als das einer – reflektierenden – Widerspiegelung. Im Offenbarungswert seiner Ostererfahrung geht es um diese

Wahrheit. Doch wie kommt sie zustande, und was zeigt sich in ihr?

Auf die erste Frage kann man nicht einfach antworten: durch die göttliche Selbstzusage, so richtig diese Antwort auch wäre<sup>26</sup>. Denn das Wissen des Apostels um Gott ist total vermittelt durch Jesus Christus. Durch ihn, mit ihm – und in ihm – weiß er um Gott; jeder andere Zugang ist für ihn nebensächlich, im Grunde sogar bedeutungslos geworden. Zwar bleibt Gott für ihn das zentrale Subjekt des Geschehens. Doch wird ihm alles, was er zu verstehen und zu fassen bekommt, durch Christus verdeutlicht und übereignet.

Das gilt auch für seine Einsicht in die ihm im Antlitz Christi aufleuchtende Gotteswahrheit. So sehr sie Gott zum Ursprung hat, gewinnt sie doch erst durch die Selbstübereignung Jesu Gestalt und Kontur. Das sagt der Nachsatz zu der Stelle, die man das ›mystische Cogito‹ des Apostels nennen könnte: »Sofern ich noch im Fleisch lebe, lebe ich im Glauben an den Gottessohn, der mich geliebt und sich für mich hingegeben hat« (Gal 2,20). In der Erscheinung des Auferstandenen wurde ihm dieser nicht wie ein göttliches ›Schaustück‹ vorgeführt; vielmehr sah er den Auferstandenen, weil dieser sich ihm im Vollsinn des Wortes ›zeigte‹, so wie er lebenslang für die Seinen da war und im Modus einer zuständlich gewordenen Hingabe an sie lebte. Daß er sich ihm zeigte, war somit die Tat seiner Liebe, die lichthafte ›Spitze‹ seiner Selbstübereignung an ihn.

Wir sind gewohnt, dieses zuständliche ›Pro nobis‹ nur mit dem Kreuz zusammen zu denken. Für Paulus ist es ebenso sehr das zentrale Motiv der Auferstehung. Des Auferstandenen ansichtig werden, heißt darum für Paulus, in eine Lebensverbindung mit ihm gelangen und Fühlung mit seiner Herrlichkeit gewinnen. Insofern besagt Auferste-



hung soviel wie: Ende der Einsamkeit, Ende der Gottferne, Ende der Gottesfinsternis. Deshalb verbindet sich mit ihr spontan die Erfahrung von Licht und Wahrheit. Umgekehrt wird durch diese Klärung der Herkunftsfrage die Differenz in dem einen, unteilbaren Wahrheitsganzen verständlich. Der Wahrheit, die mit dem Staunen beginnt und in der ›Anstrengung des Begriffs‹ endet, steht eine zweite, eine wesenhaft ›gewährte‹ Wahrheit gegenüber, die ihren Ursprung in der Liebe hat. Auch in ihr wird das Dunkel gelichtet und das Geheimnis entborgen, doch nicht durch die Leistungskraft der Vernunft, sondern durch den Mitteilungswillen der Liebe.

Noch in einer zweiten Hinsicht unterscheidet sich die Gotteswahrheit von der Vernunftwahrheit. Auch sie ist kein diffuses Licht, das sich unterschiedslos überallhin ausbreitet. Vielmehr ist sie zumindest in dem Sinn strukturiert, daß sie das, was sich in ihr klärt, in einem Ordnungsganzen erscheinen läßt. Das Grundmuster dieser Ordnung aber ist der Kosmos, die Welt. Nicht umsonst sprach schon *Philon von Alexandrien* von einem ›Ideenkosmos‹, einer ›Welt der Wahrheit‹, die im Weltgefüge ihr Strukturgesetz hat<sup>27</sup>. Erst recht weist die Gotteswahrheit, deren Paulus in seiner Berufungsstunde ansichtig wurde, ein inneres Gepräge auf. Deutlicher noch als durch ihr Zustandekommen hebt sie sich dadurch von der Vernunftwahrheit ab. Doch das was ihr Kontur verleiht, ist nicht die sachhafte Ordnung des Kosmos, sondern das lebendige Antlitz des Auferstandenen, auf dem der Apostel den Lichtglanz Gottes erstrahlen sieht<sup>28</sup>. Die Gotteswahrheit leuchtet nicht nur; sie hat ein Gesicht: das Antlitz Christi. Dadurch ›leuchtet sie ein‹, dadurch gibt sie sich zu verstehen.

Zu ihrem Schaden vermochte sich die Christenheit nicht auf die Dauer in diesem Gedanken zu halten. Er leuchtete

einige Zeit noch nach, vor allem im Denken der Kirchenväter. Noch der junge Augustinus spricht von der ›facies veritatis‹, dem Antlitz der Wahrheit<sup>29</sup>. Dann geht der Gedanke verloren. Dabei hätte gerade er zwei grundlegende Tatbestände zu klären vermocht. Durch ihn wäre deutlich geworden, warum die Offenbarungswahrheit, so sehr sie als die Wahrheit des sich selbst aussagenden Gottes den Horizont des Menschengesistes sprengt, diesem letztlich doch verständlich bleibt. Denn die Größe des mitgeteilten Geheimnisses wird für ihn dadurch faßbar, daß sie sich ihm im Menschenantlitz Christi klärt.

Mit der Metapher vom Antlitz der Wahrheit wäre gleichzeitig auch klar geworden, wie sie gefunden werden will: Wie ein Gesicht, das man dadurch versteht, daß man zu ihm aufschaut und sich von ihm erblicken läßt. Auch das ist in der Schlüsselstelle gesagt: »Da gefiel es Gott in seiner Güte, seinen Sohn in mir zu offenbaren«.

## Die Glaubensform

In der Antlitzhaftigkeit der Gotteswahrheit kommt zum Ausdruck, daß sie erblickt sein will. Der Akt, in dem sie erblickt wird, ist der Glaube. Glaube und Offenbarung sind für Paulus demgemäß korrelative Begriffe. Die Offenbarung bedingt, ohne ihn zu erzwingen, den Glauben; und den Glauben gibt es, weil Gott sich offenbarte. Nicht umsonst spricht der Apostel dort, wo er sein aus der Christusergriffenheit gewonnenes Ich definiert, von seinem Glauben an den Gottessohn, der sich ihm in seinem liebenden Selbsterweis bezeugte.

Das läßt aufhorchen. Denn Paulus kennt sehr wohl den Unterschied der beiden Ordnungen, die durch den Glauben und das Schauen gebildet werden. »Wir leben im Glauben, nicht im Schauen« (2 Kor 5,7), sagt er im Blick auf die Situation des um seine Vollendung ringenden Christen. Gerade deshalb sollte man meinen, daß er die Erscheinung des Auferstandenen als einen Vorgriff auf den Zustand der offenen Schau empfunden habe, und daß in diesem Zusammenhang von Glauben nicht die Rede sei. Aber das Gegenteil trifft zu. Paulus spricht nicht nur im Zusammenhang mit seinem Ostererlebnis vom Glauben, sondern auch im Zusammenhang mit seinem Glaubensbegriff von der Auferstehung Christi.

Zum zweitenmal stellt er damit eine überraschende Begriffsverknüpfung her. Für ihn steht Auferstehung nicht nur in einer Sinneinheit mit Offenbarung; vielmehr gehört die als Offenbarungsgeschehen verstandene Auferstehung auch ursächlich mit dem Glauben zusammen. Auch das muß genauer bedacht werden.

Um ein mögliches Mißverständnis schon im Ansatz abzuwehren: Paulus denkt nicht daran, sein Auferstehungserlebnis und den Christusglauben auf eine Linie zu ziehen! Dafür steht ihm das Gefälle zwischen dem, was den authentischen Auferstehungszeugen ausmacht und dem darauf gegründeten Glauben viel zu klar vor Augen. Dennoch gäbe es den Glauben nach seiner Überzeugung nicht, wenn Christus nicht von den Toten auferstanden wäre. Die Auferstehung ist das fundamentale Grundereignis, die prinzipielle Ermöglichung des Glaubens. Insofern beantwortet sich für ihn die Frage, wie der Christusglaube möglich wurde, etwas anders als für die Evangelien. Im Anschluß an sie könnte man sagen, Jesus habe durch seine Glaubenstat die Bahn der Glaubensmöglichkeit für alle gebrochen, er sei deshalb, mit dem Wort des Hebräerbriefts ausgedrückt, der »Wegbereiter und Vollender des Glaubens« (12,2).

Für Paulus präzisiert sich diese Auskunft dahin, daß die Glaubensmöglichkeit an das kulminierende Ereignis des Lebens Jesu, an seine Auferstehung, gebunden ist. In ihr brach Gott definitiv – und unüberhörbar – sein Schweigen, in ihr trat er so aus seiner Verborgenheit hervor, daß ihm die Antwort des Glaubens gegeben werden kann. So ergibt es sich für den Apostel aus der Überzeugung, daß die Lebenstat Jesu erst in seiner Auferstehung auf universale, allverbindliche Weise spürbar wird. Denn die Auferstehung stellt die – vordem vielfach verdunkelte und mißverstandene – Tatsache ins Licht, daß er uns geliebt und sich für uns hingegeben hat; mehr noch: sie ist der krönende Erweis dieser Tatsache. Und sie begründet den Glauben, weil glauben, paulinisch gesehen, besagt: sich von der Selbstübereignung Jesu ergreifen und bis zu jenem Herzens-tausch führen lassen, wo es heißt: nicht mehr ich – er in mir!

Auf modellhaft-exemplarische Weise geschah das in dem, den sich der Auferstandene zu seinem Zeugen erwählte. Darin gründet für Paulus die Sendung und Autorität des Apostels. Zum Apostel berufen werden, heißt für ihn darum soviel wie: auf paradigmatisch-unwiederholbare Weise zu jener Christugemeinschaft gelangen, die allen zugute kommen, von allen nachvollzogen werden soll. An einer dramatischen Stelle seines Briefwerks faßt Paulus das in ein anschauliches, für das heutige Empfinden geradezu drastisches Bild. Mit heftigen Strichen mißt er zunächst die Spannungsfelder der apostolischen Existenzform aus:

Um Christi willen stehen wir als Toren da; ihr dagegen seid klug in Christus. Wir sind Schwächlinge; ihr seid stark. Ihr seid angesehen; wir sind verachtet. Bis auf diese Stunde leiden wir Hunger und Durst, gehen wir in Lumpen, werden wir mit Fäusten geschlagen, sind wir heimatlos. Wir mühen uns ab und arbeiten mit eigenen Händen. Werden wir beschimpft – wir segnen; werden wir verfolgt – wir halten stand; werden wir beleidigt – wir trösten. Zum Dreck der Welt sind wir geworden, verstoßen von allen bis heute (1 Kor 4,9–13).

Dann aber erhebt er sich unversehens aus diesem Stimmungstief, um seinen Adressaten in Worten väterlicher Zuwendung, in denen sich Autorität und Zärtlichkeit, Stolz und Liebe, eigentümlich mischen, zu versichern:

Doch hättet ihr auch zehntausend Lehrmeister in Christus, so doch nicht viele Väter; denn in Christus habe ich euch durch das Evangelium gezeugt. Darum ermahne ich euch: werdet meine Nachahmer! (1 Kor 4,15).

Danach sieht sich Paulus mit den Mitgliedern der Gemeinde in einem Zeugungsverhältnis, durch das er ihnen zum Vater wurde und sie ihm als Kinder angehören. Gleichzeitig wird hier deutlich, was es mit der apostolischen Autorität, wie Paulus sie versteht, auf sich hat. Er besitzt sie, um der Modellhaftigkeit seiner Christuserfahrung Strahlkraft zu verleihen. Oder, deutlicher noch gesagt: er besitzt sie, um sie zu vergeben. Sie ist eine streng funktionale Größe, ganz in den Dienst der Glaubensvermittlung gestellt. Sie macht deutlich, daß das, was dem von Christus erwählten Auferstehungszeugen modellhaft widerfuhr, im Glauben der vielen nachvollzogen werden soll. Das Gefälle bleibt, weil es seiner bedarf, wenn die Bewegung des Glaubens in Gang kommen soll.

Doch der Glaube hat, paulinisch gesehen, auch seinerseits mit der Auferstehung zu tun. Denn er ist in seinem Kern Auferstehungsglaube. So ergibt es sich für Paulus in unmittelbarer Konsequenz aus seiner Gleichsetzung von Auferstehung und Offenbarung. Wenn Gott in der Auferweckung seines Sohnes sein Schweigen brach und das abschließende Wort seiner Selbstaussage sprach, muß sich der Glaube inhaltlich zentral auf dieses Ereignis beziehen. So ergibt es sich gleichfalls aus der Tatsache, daß im Glauben die Erfahrung der authentischen Auferstehungszeugen nachvollzogen werden soll. In der grundlegenden Glaubensaussage des Römerbriefs faßt Paulus das Ergebnis beider Ableitungen in den Satz zusammen:

Wenn du mit deinem Mund Jesus als den Herrn kennst und in deinem Herzen glaubst, daß Gott ihn von den Toten auferweckt hat, wirst du gerettet werden. Denn mit dem Herzen glaubt man zur Rechtfertigung und mit dem Mund bekennt man zum Heil (Röm 10,9f).

Läßt man den vorrangigen Hinweis auf die Bekenntnispflicht zunächst auf sich beruhen, so sagt dieser Satz, daß der zentrale Glaubensinhalt in der Auferstehung Christi besteht. In ihr neigte sich der Himmel zur Erde; durch sie wurde die Verschllossenheit der Welt aufgebrochen; mit ihr trat – wenn zunächst auch unsichtbar – Gott ins Zentrum des Weltgeschehens. Deshalb wurde durch sie ein neuer Kontakt des Menschen mit Gott möglich. Und dieser Kontakt wird im Glauben aufgenommen. Deshalb weist der Glaube auch – offen oder insgeheim – die Signatur der Auferstehung auf. Durch ihn haben wir »Zugang zum Vater« (Eph 2,18); durch ihn sind wir »der Macht der Finsternis entrissen« und mit Christus befreit (Kol 1,13); durch ihn sind wir der Welt erstorben, um »für Gott zu leben« (Röm 6,11). Zwar tragen wir diesen Schatz in einem tönernen, zerbrechlichen Gefäß (2 Kor 4,7); doch bewirkt der Glaube jetzt schon Klarheit, Gewißheit und sieghafte Zuversicht.

Klarheit zunächst; denn der Glaubende ist der Knechtschaft des Buchstabendienstes enthoben und zum Verständnis der Gottesweisheit geführt, die sich unter der Hülle des Gesetzesbuchstabens verbirgt:

Nicht als wären wir von uns aus befähigt oder könnten wir uns etwas zugute halten. Unsre Bekräftigung kommt vielmehr von Gott, der uns befähigt hat, Diener des neuen Bundes zu sein, nicht des Buchstabens, sondern des Geistes. Denn der Buchstabe tötet; der Geist aber macht lebendig. Wenn aber schon der in steinerne Buchstaben gehauene ›Todesdienst‹ so herrlich war, daß die Kinder Israels dem Mose wegen des Lichtglanzes auf seinem Gesicht nicht ins Antlitz schäuen konnten: wie sollte da der Dienst des Geistes nicht noch viel herrlicher sein? (2 Kor 3,5–8)

Wie das Leben des Auferstandenen steht das des Glaubenden im Licht (Eph 5,13f). Deshalb soll er mit seinen Weggefährten zusammen »leuchten wie die Sterne im Weltall« (Phil 2,15).

Gewißheit sodann; denn mit dem Glauben verbindet sich die Erfahrung, dem Dasein der Weltverfallenheit und der Manipulationen entronnen und zur Gotteskindschaft umgestaltet zu sein:

Ihr habt nicht den Geist empfangen, der euch zu Sklaven macht, so daß ihr euch noch immer fürchten müßtet, sondern ihr habt den Geist empfangen, der euch zu Söhnen macht, in dem wir rufen: Abba, Vater! Denn der Geist selbst bezeugt es unsrem Geist, daß wir Kinder Gottes sind: wenn aber Kinder, dann auch Erben, Erben Gottes und Miterben Christi (Röm 8,15 ff).

Es liegt im Wesen dieser Gewißheit, daß sie gleicherweise Seins- und Heilsgewißheit ist: die Seinsgewißheit dessen, der sich versichert weiß, daß sich für ihn alles, was ihm widerfährt, zum Guten auswirkt (Röm 8,28). Und die Gewißheit, daß er von Gott wegen seines wenn auch noch so anfänglichen Glaubens geliebt und mit ihm selbst, der Fülle aller Heilsgüter, beschenkt ist.

Wenn er den eigenen Sohn nicht geschont, sondern ihn für uns hingegeben hat, wie sollte er uns nicht mit ihm alles schenken? (Röm 8,32)

Und schließlich sieghafte Zuversicht; denn im Unterschied zum Ungläubigen, der, eingesargt in die Not und Lust des Augenblicks, dahinlebt, ist dem Glaubenden die Tür zur Zukunft aufgetan. Er hat das Größere noch vor sich. Er steht erst am Anfang. Unausgeschöpfte Möglichkeiten warten noch auf ihn. Die ganze Ewigkeit ist sein.



Und das alles nicht etwa aufgrund einer Autosuggestion, sondern auf der Basis seiner Verbundenheit mit dem Auf-  
erstandenen. Wie für diesen die Stunde gekommen ist, in  
der er in der ganzen Bedeutungsfülle des Ausdrucks »für  
Gott lebt« (Röm 6,10), weiß auch er Gott auf seiner Seite.

Dadurch erfährt sein Dasein eine radikale Umgewich-  
tung. Er weiß, »daß die Leiden der Gegenwart in keinem  
Verhältnis stehen zu der künftigen Herrlichkeit« (8,18). Er  
darf sich fragen: »Wenn Gott für uns ist, wer ist dann ge-  
gen uns?« (8,31) doch mit dieser Frage verbindet sich auch  
schon die Gewißheit, »daß weder Tod noch Leben, weder  
Engel noch Mächte, weder Gegenwärtiges noch Zukünf-  
tiges . . ., weder Höhe noch Tiefe, noch irgendein anderes  
Geschöpf uns wird trennen können von der Liebe Gottes,  
die Gestalt gewonnen hat in Christus Jesus, unserem  
Herrn« (8,38f).

## Die Spiritualität

Für Paulus ist die Sache des Glaubens so lange nicht zu Ende gebracht, als sie nicht zu einer Umgestaltung des ganzen Daseins und seiner Grundbeziehungen führte. Auch für ihn zielen diese Beziehungen vor allem auf die Mitwelt derer, denen sich der Christ in religiöser und menschlicher Solidarität verbunden weiß. Doch steht er insofern zur modernen Überbetonung des Sozialbezugs quer, als für ihn der Glaube zunächst eine Frage der persönlichen Innerlichkeit und Selbstgestaltung ist. Zu mächtig weiß er sich von Christus ergriffen und auf eine vordem ungeahnte Weise zu sich selbst gebracht, als daß er sich zu einer anderen Konsekration verstehen könnte. Was ihm durch die Erscheinung des Auferstandenen widerfuhr, war der Sonnenaufgang einer neuen Seinsmöglichkeit und Selbsterfahrung, ein Blitzschlag, der ihn bis ins Innerste traf und verwandelte. Eine beispiellose Freisetzung unausgeschöpfter Energien war die Folge. Wo vorher alles brachgelegen hatte, erstarrt unter den Zwängen einer fanatisierten Gesetzesfrömmigkeit, bewirkte der Anhauch des Gottesgeistes einen umfassenden Aufbruch der schlummernden Lebenskräfte.

Um sich das zu verdeutlichen, muß man sich an dieser Stelle das ›literarische Wunder‹ vergegenwärtigen, das die Paulusbriefe im ganzen der neutestamentlichen Schriften darstellen. Während die Evangelien die von mündlichen und schriftlichen Traditionen gebotenen Materialien verarbeiten und die spätapostolischen Schriften mit Einschluß der Apokalypse vorgegebenen Rede- und Deu-

tungsmustern folgen, schöpfen die Paulusbriefe ausschließlich aus den Eingebungen einer von der Christuserfahrung berührten Seele<sup>30</sup>. Kein Zweifel: getroffen vom Funkenschlag des Osterereignisses wurde Paulus zum großen bahnbrechenden Entdecker der menschlichen Subjektivität, verstanden als die Innerlichkeit des durch Christus zu sich selbst gebrachten, zu sich selbst und zu Gott erweckten Menschen. Mit ihm beginnt, lange schon vor Augustinus und längst schon vor Descartes, was das Eigenprofil der Neuzeit ausmacht: die Geschichte der menschlichen Subjektivität.

Deshalb ist die Glaubensform, wie sie von Paulus beschrieben wird, so lange nicht vollständig ausgeleuchtet, als sie nicht nach der durch sie eröffneten Möglichkeit spiritueller Selbstaneignung und Selbstbesitzes befragt wird. Und diese Frage stellt sich wie von selbst. Denn bei Paulus ist, genauer besehen, nie von einem ›objektiven‹ Glauben die Rede. Was er mit ›Glauben‹ meint, geht immer schon ins Herz, ist verstanden als menschlicher Inbesitz, als Weg zu einer ebenso geschuldeten wie gelebten Spiritualität.

Ihr Herzstück bildet fraglos das, was die Innerlichkeitsformel ›Nicht mehr ich – er in mir‹ zum Ausdruck bringt. Dazu kommt es, weil der Glaube nach paulinischem Verständnis mit einer existentiellen Neubegründung seinen Anfang nimmt. An den lebendigmachenden Gott glauben, heißt für Paulus, sich vorbehaltlos dem überantworten, der sich in der Auferweckung seines Sohnes offenbarte, und das besagt: in die Hand des Menschen legte. Das aber ist, wie erinnerlich, nur die theologische Sicht dessen, was, christologisch gesehen, durch die Selbstübereignung Jesu geschieht. Mit ihr nimmt das Wunder des Glaubens seinen Anfang. Alles andere ist nur Antwort darauf.

Wenn je eine Antwort auf Gottes Initiative aber mit ganzer Seele, mit ungeteiltem Herzen und allen Kräften

gegeben werden muß, dann diese. Dem Wunder der Selbstvergegenwärtigung Jesu in der menschlichen Personmitte kann nur mit jenem ›Präsentwerden‹ der menschlichen Seinsenergien begegnet werden, das *Franz Rosenzweig* als die ›Geistesgegenwart‹ des bei seinem Namen Gerufenen beschrieb<sup>31</sup>. Paulus hat die Dynamik dieses Präsentwerdens dreifach, durch die Begriffe ›Anverwandlung‹, ›ergriffenes Ergreifen‹ und ›Kennenlernen‹ verdeutlicht. Zunächst durch den Gedanken der Anverwandlung und Angestaltung. Im Anschluß an den im Römerbrief entwickelten Gedanken von der Seinsgewißheit des Glaubenden bemerkt er:

Denn die er vorhererkannte, hat er auch vorherbestimmt, dem Bild seines Sohnes gleichgestaltet zu werden, damit er der Erstgeborene unter vielen Brüdern sei (Röm 8,29).

Danach hat das auf die Selbstvergegenwärtigung Jesu antwortende Präsentwerden des Glaubenden nicht das geringste mit einer ›Selbstsetzung‹ im fichteschen Sinn zu tun. Sie hat vielmehr so sehr ihr Maß und Ziel in der vorgängigen Vergegenwärtigung Jesu, daß sie ausschließlich ihn im Blick hat, ohne auf den eigenen Zugewinn zu achten. Doch gerade dadurch wird die erstrebte Angestaltung nur um so sicherer erreicht. Die eindringlichste Belegstelle dafür ist zwar nach außen gesprochen; doch müht sich Paulus darin nur um das, was vorher in ihm selbst geschehen war:

Meine Kinder, nochmals leide ich um euch Geburtswehen, bis Christus in euch Gestalt gewinnt! (Gal 4,19)

Gegenüber diesem zärtlich-leidenschaftlichen Ausbruch entwickelt der auf einen ungleich intimeren Ton ge-

stimmte Philipperbrief das Motiv des »ergriffenen Ergreifens«. Ein Leben des Glaubens führen heißt danach, immer umfassender von dem Besitz ergreifen, von dem sich der Glaubende ergriffen weiß. Im Sinn des Apostels darf der Ausdruck unbesehen auch in seiner emotionalen Tönung genommen werden. Denn wie er davon ausgeht, daß sich die von ihm Bekehrten vor ihrer Umkehr »zu den stummen Götzen hinreißen ließen« (1 Kor 12,2), hat für ihn auch die durch den Glauben ausgelöste Lebensbewegung den Charakter eines ekstatischen Hingerissenseins.

An dieser Stelle nähert sich Paulus einem Grundgedanken der platonischen Erkenntnis- und Ideenlehre an. Mit ihr ist auch er davon überzeugt, daß im Bereich des Geistigen nichts Großes und Gültiges entstehen kann, was nicht vom Enthusiasmus eingegeben, beflügelt und getragen wird<sup>32</sup>. Das aber schließt für ihn die aktive Mitbeteiligung des Ergriffenen keineswegs aus. In eben diesem Sinn gesteht er von sich:

Nicht, als ob ich es schon ergriffen hätte oder bereits vollendet wäre. Aber ich strebe danach, es zu ergreifen, weil ich von Christus Jesus ergriffen bin (Phil 3,12).

Danach stellt sich der Lebensvorgang des Glaubens als Doppelbewegung dar. Der von Christus Ergriffene muß sich ihm entgegen bewegen, muß sich an ihn weggeben, um von ihm immer vollständiger durchdrungen zu werden, oder vielmehr umgekehrt: Er muß sich immer tiefer in ihn einfühlen, um so ans Ziel der Selbstübereignung zu gelangen. Mit Hilfe der Kleid-Metapher bringt Paulus dasselbe, nur bildhafter, zum Ausdruck. Denn er spricht nicht nur von der Sehnsucht des Christen, »überkleidet« zu werden (2 Kor 5,2), sondern auch von seiner Aufgabe, »den neuen Menschen anzuziehen« (Kol 3,10); und er ver-

deutlich diesen Appell, wenn er an der Stelle des Römerbriefs, die Augustinus den letzten Anstoß zur Bekehrung gab, mit der Mahnung schließt:

Zieht den Herrn Jesus Christus an und pflegt das Fleisch nicht so, daß es lüstern wird! (Röm 13,14)

Auch in diesem Bildgedanken hält das Motiv des Ergreifens mit dem des Ergriffenseins die Waage. Wer mit Christus ›überkleidet‹ wurde, übernimmt nicht nur die neue spezifisch christliche Lebensform; vielmehr nimmt diese auch ihrerseits von ihm, sein ganzes Denken und Streben verwandelnd, Besitz. Das kommt vor allem seinem Verhältnis zu Christus zugute. Die Kräfte der Anziehung nehmen, verglichen mit dem anfänglich dominierenden Leistungswillen, überhand. Von diesem neu erwachenden Interesse sagt das Ausgangswort des Philipperbriefs:

Ihn will ich kennenlernen: die Kraft seiner Auferstehung und die Leidensgemeinschaft mit ihm, indem ich gleichförmig werde mit seinem Tod (Phil 3,10).

An dieser Stelle muß man sich freilich von Paulus warnen lassen; denn: »Wenn jemand meint, etwas erkannt zu haben, hat er doch noch lange nicht verstanden, wie man erkennen muß« (1 Kor 8,2). Und mit der Warnung zusammen macht er auch schon deutlich, wohin sie zielt: »Wenn aber jemand Gott liebt, ist er von ihm erkannt« (1 Kor 8,3). Erkenntnis, wie sie im Raum des Glaubens gefordert ist, muß mit einem Akt der Identifikation beginnen; sonst schießt sie an ihrem Ziel vorbei. Wenn aber das höchste Erkenntnisziel, das Gottesgeheimnis, liebend ergriffen wird, ereignet sich der für den Aufbau der Spiritualität entscheidende Umschlag: die Erkenntnis erfährt sich als Reflex eines Erkenntseins. Gott läßt sich das Wissen um seine Geheimnistiefe nicht abringen. Es kommt nur da-

durch zustande, daß er sich aussagt und zeigt. Ihren krönenden Höhepunkt erreichte diese Selbstmanifestation Gottes in der Erscheinung des Auferstandenen. Die Wahrheit, um die es dabei zu tun ist, hat nicht nur ein Gesicht; sie ist aktiv. Wer sie erkennt, erreicht dies nur, weil er in sie hineingezogen wird. Mit der Prägnanz einer Formel sagt das der Galaterbrief:

Jetzt erkennt ihr Gott, oder vielmehr, ihr seid von Gott erkannt (Gal 4,9).

Das gilt im Vollsinn des Wortes auch von dem Fortschritt der Christuserkenntnis, um den sich Paulus im Philipperbrief bemüht. Ihn kennenlernen – die Macht seiner Auferstehung und die Leidensgemeinschaft mit ihm –, heißt für Paulus soviel wie: in eine Mitwisserschaft mit ihm eintreten, sich von seinem Blick durchdringen und von seiner Liebe drängen lassen. Nur so dringt die Erkenntnis von dem, was an ihr vergänglich und überholbar ist, ins Unvergängliche vor.

In dieser Umpolung besteht der Herzschlag der vom Glauben geweckten Spiritualität. Denn erst von da an verdient sie ihren Namen, wird sie ersichtlich als die Wirkung des Gottesgeistes im Menschengestalt. Denn nichts ist für den Menschen schwerer, als der Versuch, sich einzustimmen auf den Zug der gottgeschenkten Freiheit und Hoffnung. Mehr denn je bekommt er dabei die Gewichte seiner Diesseitsverhaftung zu spüren. Noch nicht einmal die rechte Bitte um göttliche Hilfe kommt ihm in den Sinn. Da greift der Gottesgeist helfend ein:

Der Geist hilft unserer Schwachheit auf. Denn wir wissen nicht, um was wir bitten sollen, wie es sich gehört. Da tritt der Geist selbst für uns ein mit unaussprechlichen Seufzern. Und der, welcher die Herzen

erforscht, kennt das Ansinnen des Geistes, der nach Gottes Willen für die Heiligen eintritt (Röm 8,26f).

Das Ansinnen des Geistes richtet sich, über den Menschen hinaus an Gott. Deshalb bleibt es uns unverständlich, unnachsprechlich. Doch an einer Stelle wird diese Sprachbarriere aufgehoben. Sie betrifft die Konstituierung des neuen, aus der Verbundenheit mit Christus hervorgegangenen Ich: »Denn der Geist bezeugt es unserem Geist, daß wir Kinder Gottes sind, wenn aber Kinder, dann auch Erben: Erben Gottes und Miterben Christi« (Röm 8,16f). Und diese Bezeugung geschieht in der denkbar intimsten Form. Der Geist bezieht uns in sein Ansinnen ein. Durch ihn bewogen, bestärkt und ermutigt, vergessen wir unsere Weltverhaftung und Todverfallenheit, entwinden uns dem Joch der Todes- und Gottesfurcht, fassen wir Vertrauen zu dem, der mit uns den neuen Anfang gemacht hat, indem wir rufen: »Abba, Vater!« (Röm 8.15).

Hier wird die Gottesgabe zum menschlichen Inbesitz, die Gewißheit zur Äußerung, das Sein zum Wort. Im Bereich der gläubigen Innerlichkeit wiederholt sich das, was den letzten, antwortenden Zeugen von der Reihe der übrigen unterscheidet. Das neue, aus der Selbstübereignung an Christus hervorgegangene Ich gewinnt eine Stimme und wird beredt. Und das erste, wesentlichste Wort, das ihm über die Lippen kommt, ist sprach- und sinngleich mit der Anrufung des Gottessohnes: Vater! Damit klärt sich rückläufig auch das, was mit dem ›Ansinnen‹ des Geistes gemeint war. Es bezeichnet die Bahn, auf der sich der Aufgestandene bewegt, um am Ende seiner Mission sich mit der ganzen ihm unterworfenen Schöpfung dem Vater zu übergeben, »damit Gott alles in allem sei« (1 Kor 15,28). Auf diese Bahn weiß sich der Glaubende mitgenommen. Sie bringt ihn ans Ziel.



Damit ist aber auch schon eine Frage beantwortet, die sich im Zusammenhang mit dem Problemkreis der Spiritualität unabweislich stellt, die Frage nach der Methode. Eine Spiritualität, die den Namen verdient, scheint sich nach allgemeiner Ansicht durch Techniken der Einübung und Perfektionierung ausweisen zu müssen. Im andern Fall wäre sie, so scheint es, weder lehrbar noch allgemein zugänglich.

Für Paulus löst sich das Problem grundsätzlich anders, weil im Glauben nicht etwa der Mensch einen Anfang mit Gott, sondern dieser den Anfang mit den Menschen macht. Mit diesem Anfang entscheidet sich dann auch die Frage des Wegs und des mit dem Grundwort ›Weg‹ (*hodos*) gebildeten Kompositums, der Methode. Nach dem paulinischen Verständnis von Spiritualität gibt es nur eine wirklich zulängliche und verlässliche Methode: den Weg, der Christus (nach Joh 14,6) selber ist. Alles ist daher an der Umpolung gelegen, durch die das Ergreifen als Ergriffensein, das Erkennen als Erkanntsein erfahren wird. Denn im Maß, wie diese gelingt, kommen jene unverfügbaren, nicht-technisierbaren Wachstumsgesetze ins Spiel, die dem Walten des Gottesgeistes entstammen.

In diesem Sinn äußert sich der Apostel, freilich noch ohne die spezielle Blickwendung, im Römerbrief, wenn er sich, bedrängt von der Frage nach den unerforschlichen Heilsplänen Gottes, zu dem Grundsatz bekennt: »So kommt es weder auf den Wollenden noch den Laufenden an, sondern allein auf den sich erbarmenden Gott« (9,16). Nicht als wäre er blind für die Werte geistlicher Selbstdisziplin; ausschlaggebend für das spirituelle Wachstum aber ist für ihn ausschließlich die Frage, ob sich der Mensch der göttlichen Initiative und Gestaltungskraft überläßt. Ihr allein ist es gegeben, das in uns begonnene »gute Werk« auch zu vollenden (Phil 1,6).

## Die Gemeinschaft

In der Frage der Himmelsstimme: »Warum verfolgst du mich?« lag ein ganzes theologisches Programm. Denn mit einem Schlag wurde dem Überwältigten klar, daß er mit seinen Aktivitäten gegen die junge Christengemeinde noch einen ganz anderen getroffen hatte, der sich nunmehr aus mystischer Solidarität mit ihr äußerte. Umgekehrt ließ die Frage aber auch keinen Zweifel daran, daß es kein Verhältnis zu Christus im Sinn der augustinischen Ausschließlichkeitsformel ›Gott und die Seele‹ geben konnte<sup>33</sup>. Die Lebensform des ›Pro nobis‹, die in der Auferstehung Christi als das Gesetz, nach dem er angetreten war, in Erscheinung trat, brachte es mit sich, daß der ›Horizont‹ seiner Wirklichkeit nicht schon durch seine Lebensgestalt ausgemessen war, sondern über sie hinaus durch die Gemeinschaft der von ihm Erlösten gebildet wurde.

So sehr Christus für Paulus Person in der Unvertretbarkeit eines Einzelseins ist, begreift er ihn doch zugleich als das Zentrum eines mystischen Kollektivs, mit seinem eigenen Bildgedanken ausgedrückt, als das ›Haupt‹ seiner Kirche. Durch ihn ist sie zu einem geistlichen Organismus verbunden, zusammengehalten und geeint; aus ihm empfängt sie ihr Wachstum, mit ihm leidet und triumphiert sie. Dieses ›übergreifende‹ Christusverständnis schlägt voll auf den paulinischen Glaubensbegriff durch. Wie keiner für sich allein lebt und stirbt (Röm 14,7), glaubt auch keiner allein für sich. Glaubend stehen wir vielmehr in einer Gemeinschaft, die vom gewaltigen Chor der Mitglaubenden

gebildet wird und sogar zum Bereich der Ungläubigen hin eine offene Grenze hat. Ein als Privatsache betrachteter und behandelter Glaube ist darum für Paulus undenkbar und unmöglich.

An diesem konstitutiven Gemeinschaftsbezug muß sich der Glaubensvollzug bemessen. Welch hohen Stellenwert das für Paulus besitzt, zeigt die Kopflastigkeit der Glaubensdefinition des Römerbriefs, die, noch bevor sie auf den Akt selbst zu sprechen kommt, mit allem Nachdruck auf die Zeugnis- und Bekenntnispflicht abhebt: »Wenn du mit deinem Mund Jesus als den Herrn bekennst und mit deinem Herzen glaubst, daß Gott ihn von den Toten auferweckt hat, wirst du gerettet werden« (10,9). Wer glaubt, steht in der Gemeinschaft der mit ihm Glaubenden vor Gott. So sehr er sich in seinem Glauben verstehend auf die göttliche Selbstzusage bezieht, muß er sich doch zugleich auch ihnen deutlich machen und zu verstehen geben. Das geschieht in der bekennenden Selbstaussage des Glaubens. Ein stummer, in eine private Innerlichkeit zurückgezogener Glaube ist für Paulus eine Absurdität. Wer glaubt, muß reden. Das formuliert der Apostel mit der Prägnanz eines Grundsatzes, der wie ein christliches Gegenstück zu dem kartesischen Cogito-Satz anmutet: »Ich glaube, darum rede ich« (2 Kor 4,13)<sup>34</sup>.

Man hat den Sinn dieses Satzes solange nicht voll erfaßt, als man ihn nicht in seinem Rückbezug auf das durch den Gottesgeist zum Reden gebrachte Ich erblickt. Denn im Grund handelt es sich um denselben Vorgang, nur daß er sich einmal auf Gott und dann auf den Glaubensgenossen bezieht. Demgemäß artikuliert er sich jeweils anders. Der Anrede ›Vater!‹ entspricht in der Hinwendung zum Mitmenschen das Bekenntnis: »Herr ist Jesus!« (1 Kor 12,3) Die Stelle, an welcher Paulus diesen Zuspruch formuliert, macht gleichzeitig deutlich, daß die ›Wurzel‹ dieses Be-

redtwerdens ein und dieselbe ist: der Gottesgeist. Denn sowenig jemand, solange er sich im Geistbesitz befindet, den Fluch über Jesus aussprechen kann – gemeint ist damit vermutlich die ekstatische Absage an den »Christus nach dem Fleisch« (2 Kor 5,16), an den irdischen Jesus also –, kann jemand das glaubenweckende Bekenntnis zu ihm aussprechen, es sei denn »im Heiligen Geist« (ebd.)

Daraus erklärt sich auch die Funktion des Bekenntnisses. Paulus würde zweifellos nicht widersprechen, wenn man darin in erster Linie einen Akt christlicher Solidarität und gegenseitiger Bestätigung erblicken würde, auch wenn sich für ihn damit vermutlich eine missionarische Zielsetzung verbände. Denn so ergab es sich aus der Berufungsstunde des Apostels, dem es durch die Damaskusvision auferlegt war, den Namen Jesu »vor Heiden und Könige zu tragen« (Apg 9,15).

Was es mit dem Bekenntnis auf sich hat, erklärt sich jedoch weit mehr noch aus seiner Entsprechung zum Wirken des Gottesgeistes. Wie dieser unserem Geist Zeugnis gibt, »daß wir Kinder Gottes sind« (Röm 8,16), macht das Zeugnis des Glaubenden dem Glaubensgefährten bewußt, daß er zur Herrlichkeit der Gotteskindschaft berufen ist. Daß er als Glaubender um diese Berufung schon weiß und wissen muß, bildet keinen Einwand. Denn das Bekenntnis ist kein Wort der informativen Belehrung, sondern ein Wort der Liebe, das seiner innersten Bestimmung nach nichts Neues zu sagen hat, sondern an das Bestehende erinnern will, weil es seiner innersten Bestimmung nach ein Wort der Bestätigung und Konsolidierung ist. So gesehen tritt das Bekenntnis in eine bewegende Analogie mit einer Entscheidungsszene des Lebens Jesu. Als er unter dem niederschmetternden Eindruck des Massenabfalls in die große, für das Prophetenschicksal typische Prüfungsstunde eintritt, in der sich ihm, zusammen mit dem Sinn

seiner Sendung auch das Wissen um seine Identität verdunkelt, vernimmt er aus dem Mund des Gefährten das Wort, das ihm in der Taufszene die Himmelsstimme zugesprochen hatte: »Du bist der Sohn des lebendigen Gottes!«<sup>35</sup> Dasselbe geschieht im Bekenntnis des Glaubenden. Indem er dem Mitglaubenden Zeugnis gibt, macht er sich zum Sprecher dessen, was dem andern zuvor schon durch den inneren Zuspruch des Gottesgeistes, zur Klärung und Bestärkung seines gläubigen Selbstbewußtseins, gesagt worden war. Darin hat das Bekenntnis seine innerste Veranlassung und Rechtfertigung.

Die Gemeinschaft der Glaubenden ist nach dem Urteil des Apostels aber mehr als nur die Summe der in ihr zusammengefaßten einzelnen. Sie baut sich vielmehr zu übergreifenden Strukturen auf, die Paulus durch die Bilder vom mystischen Christusleib (Röm 12,5; 1 Kor 12,27; Eph 4,4.16), den durch Christus als Schlußstein zusammengehaltenen Tempelbau (Eph 2,20ff) und jener Gemeinschaft des Geistes (Eph 4,3) umschreibt, die im ›Maß des Glaubens‹ (Röm 12,3) ihr Formgesetz hat. Das zeigt sich nicht zuletzt auch daran, daß sich die Auferstehung dieser Gemeinschaft für ihn nach denselben Gesichtspunkten vollzieht, die für den Glauben selbst bestimmend sind.

Wie sich für Paulus im Glauben eine fortschreitende Angestaltung an Christus vollzieht, ist auch die Glaubensgemeinschaft aller dazu bestimmt, das Bild des Gottessohnes in sich immer klarer auszuformen:

Denn die er vorhererkannte, hat er auch vorherbestimmt, dem Bild seines Sohnes gleichgestaltet zu werden, damit er der Erstgeborene unter vielen Brüdern sei (Röm 8,29).

Der begründende Nachsatz verbietet es, den Vordersatz nur auf den Glaubensvollzug des einzelnen zu beziehen. Zwar hat auch dieser die persönliche Angestaltung zum Ziel; doch wäre Christus nicht der ›Erstgeborene unter vielen Brüdern‹, wenn sie nicht auch in ihrer Zusammenfassung sein Gleichbild ergäben. Insofern eignet der Glaubensgemeinschaft ein ebenso großer Sinn, wie sie sich vor eine unabgeschlossen große Aufgabe gestellt sieht: Christus in sich gegenwärtig und sichtbar werden zu lassen! So entspricht es ihrer innersten Herkunft und Verankerung in der Entscheidung des Auferstandenen. Was in der Berufungsvision des Apostels eine jäh aufblitzende und rasch vergehende Erfahrung war, soll in der Verbundenheit der Glaubenden bleibend zum Vorschein kommen.

Paulus ist sich der Unfertigkeit dieses kollektiven Erscheinungsbildes Christi nur zu sehr bewußt. Deshalb ist er mit göttlicher Eifersucht um seine Gemeinde bemüht, deshalb fordert er sie heraus, deshalb leidet er Geburtswehen um sie, damit Christus in ihr Gestalt gewinnt. Im Maß, wie dies gelingt, muß jeder Einwand verstummen und jeder Zweifel schwinden. Denn es gibt für Paulus keine durchschlagendere Verifikation der christlichen Sache als die, durch die er selbst für Christus gewonnen und aus einem fanatischen Widersacher in einen glühenden Jünger verwandelt wurde: die Erscheinung des Auferstandenen. Sie soll sich immerfort, wenngleich auch nur in Form einer menschlichen Spiegelung, im Erscheinungsbild der Glaubensgemeinschaft wiederholen.

Diesem ›Erscheinungsbild‹ entspricht eine nicht minder übergreifende Bewußtseinsbildung. Wie der Glaube des einzelnen zu einer ständig fortschreitenden Erkenntnis des Gottessohnes führt, kommt auch mit der Verbundenheit der vielen ein Erkenntnisprozeß in Gang. Auf ungemein suggestive Weise bringt das die Variante des Epheserbriefs

zur Ämter- und Charismenlehre des Ersten Korintherbriefs (12,4–31) zum Ausdruck. Im Zug einer durch ein Psalmwort (68,19) angeregten Ausdeutung der Himmelfahrt Christi heißt es dort:

Er, der hinabstieg, ist derselbe, der auch hinaufstieg über alle Himmel, um das All zu erfüllen. Er ist es auch, der die einen zu Aposteln, andere zu Propheten, andere zu Evangelisten, andere zu Hirten und Lehrern bestimmte, um die Heiligen heranzubilden zur Ausübung ihres Dienstes, zur Auferbauung des Leibes Christi, bis wir alle zur Einheit des Glaubens gelangen und zur Erkenntnis des Gottessohnes, zur vollen Mannesreife und zur Altersfülle Christi (Eph 4,10–13).

So soll sich im geistigen Wachstum der Glaubensgemeinschaft das wiederholen, was Paulus im ›Hohelied der Liebe‹, vermutlich auf der Basis eines vorgegebenen und von ihm überarbeiteten ›Tugendliedes‹<sup>36</sup>, aus der Sicht des individuellen Reifeprozesses mit den berühmten Worten beschreibt:

Als ich ein Kind war, redete ich wie ein Kind, dachte ich wie ein Kind, urteilte ich wie ein Kind. Seitdem ich jedoch zum Mann wurde, streifte ich das Kindliche ab. Jetzt sehen wir nämlich bruchstückhaft, wie im Spiegel, dann aber von Angesicht zu Angesicht. Jetzt ist mein Erkennen Stückwerk, dann aber werde ich so erkennen, wie ich erkannt bin (1 Kor 13,11f).

Mit diesem Vergleichstext schließt sich auch insofern der Ring, als er nochmals die paulinische Zielvorstellung vom Erkennen in Erinnerung ruft. In ihrem Optimum heißt Gotteserkenntnis soviel wie: durch Gott erkannt und in die Mitwisserschaft um sein Lebensgeheimnis gezogen

werden. Darin erfüllt sich erst recht die Erkenntnis, zu der sich der Glaube der vielen lichtet. In diesem erkennenden Erkenntsein aller besteht die geistig-geistliche Innensicht dessen, was nach außen hin als die kollektive Widerspiegelung Christi in Erscheinung tritt. Ihr muß von innen her eine übergreifende Bewußtseinsbildung entsprechen, die einem kognitiven Reifungsprozeß gleichkommt und die gemeinsame Erkenntnis des Gottessohns zum Inhalt hat. Die Christenheit wird sich darüber klar werden müssen, daß sie es dieser Zielvorstellung gegenüber kaum zu ersten Ansätzen brachte. Immerhin ist der Gegenwartstheologie der Gedanke der ›gemeinsamen Wahrheitsfindung‹ nicht unbekannt<sup>37</sup>. Und die Theologie der Romantik betonte in einem ihrer vorzüglichsten Sprecher – *Johann Adam Möhler* –, daß erst die in der Liebe geeinte Gemeinschaft das zulängliche Subjekt der Gotteserkenntnis sei<sup>38</sup>. Doch von einer kollektiven Erkenntnis Christi, wie sie die Epheserstelle anvisiert, kann noch nicht die Rede sein; sie gehört zu den noch ungelösten Aufgaben, uneingelösten Versprechungen und offenen Hoffnungen der Christenheit.

Damit ist die spezifische Dimension der Glaubensgemeinschaft angesprochen. Vereinfachend könnte man sagen, dem einzelnen gehöre die Gegenwart, in der er sich zu bewähren habe, der Gemeinschaft jedoch die Zukunft. Auffällig ist, daß Paulus immer dann, wenn er von der Zukunftserwartung des Glaubens spricht, in das gemeinschaftliche ›Wir‹ verfällt. Typisch dafür ist der Übergang vom Ich- zum Wir-Stil in dem Satz des Römerbriefs: »Ich halte dafür, daß die Leiden dieser Zeit in keinem Verhältnis stehen zu der künftigen Herrlichkeit, die sich an uns offenbaren wird« (8,18). Von da an behält das ›Wir‹ die Oberhand: »Wir wissen, daß die ganze Schöpfung bis zur Stunde seufzt und in Wehen liegt« (8,22); »Wir wissen



auch, daß sich für die, die Gott lieben, alles zum Guten auswirkt« (8,28); »Was sollen wir dazu sagen? Wenn Gott für uns ist, wer ist dann gegen uns?« (8,31).

Seinen vollen Triumph aber feiert dieses auf den Grundton der Hoffnung gestimmte ›Wir‹ in den eschatologischen Aussagen des Apostels, die ihre Gültigkeit auch angesichts der Tatsache behalten, daß er aufgrund der Engführung durch die urchristliche Naherwartung den Eintritt der Parusie noch bei seinen Lebzeiten erwartete. Die ältere – und auch spontanere – Aussage des Ersten Thessalonicherbriefs nimmt mit ihrem sprachlichen Schwung geradezu etwas von der angekündigten Aufstiegsbewegung vorweg:

Denn das versichern wir euch mit einem Wort des Herrn: Wir, die wir leben und bis zur Ankunft des Herrn übrigbleiben, werden denen, die bereits entschlafen sind, nichts voraushaben. Er selbst, der Herr, wird beim Befehlsruf, wenn die Stimme des Erzengels und die Posaune Gottes ertönen, vom Himmel herabsteigen. Dann werden zunächst die Toten in Christus auferstehen. Darauf werden wir, die noch Lebenden und Übriggebliebenen, mit ihnen zusammen auf Wolken dem Herrn entgegengehen, entrückt in die Luft, um so immer beim Herrn zu sein (15 ff).

Demgegenüber hat der spätere Text des Ersten Korintherbriefs den Charakter der Einweihung in ein letztes Geheimnis:

Seht, ich sage euch ein Geheimnis: Wir werden zwar nicht alle entschlafen, wohl aber alle verwandelt werden, in einem Moment, in einem Augenblick, beim Schall der letzten Posaune. Denn die Posaune wird ertönen, die Toten werden als Unverwesliche auferweckt werden, und wir werden verwandelt werden.

Das Verwesliche muß nämlich die Unverweslichkeit anziehen und das Sterbliche die Unsterblichkeit. Wenn aber dieses Verwesliche die Unverweslichkeit und dieses Sterbliche die Unsterblichkeit angezogen hat, wird sich das Schriftwort erfüllen: Verschlungen ist der Tod im Sieg. Tod, wo ist dein Sieg? Tod, wo ist dein Stachel? Der Stachel des Todes ist die Sünde, die Kraft der Sünde das Gesetz. Doch Gott sei Dank gesagt, der uns den Sieg verleiht durch unsern Herrn Jesus Christus! (15,51–57)

Seine innere Größe gewinnt dieser Text aber dadurch, daß er die Zukunft der Glaubensgemeinschaft aus der Vollen-  
dung Christi herleitet. Denn mit der Auferstehung Jesu mußte das Leben in dieser todverfallenen Welt einen Anfang nehmen, weil durch die Sünde des Stammvaters der Tod in sie eingebrochen war. In diese Lebensbewegung nimmt Christus die an ihn Glaubenden mit, so daß sie sich zu einem einzigen Siegeszug gestaltet. Das Ziel ist dann erreicht, wenn Christus die ihm übertragene Herrschaft, synoptisch gesprochen: das Gottesreich, dem Vater übergibt, nachdem er jede gottfeindliche Macht, zumal aber als letzten Feind den Tod vernichtet hat:

Wenn ihm aber alles unterworfen ist, wird sich auch der Sohn selbst dem unterwerfen, der ihm alles übergeben hat, damit Gott alles in allem sei (1 Kor 15,28).

Der Schlußgedanke weist nochmals auf den Ausgang zurück. Der Glaube muß in der Universalität der durch ihn gebildeten Gemeinschaft gesehen werden, weil erst an ihr sein Grundgesetz voll in Erscheinung tritt. Denn sie macht sowohl mit ihrem äußeren Erscheinungsbild als auch mit der von ihr durchlaufenen Geschichte deutlich, daß es Glaube im christlichen Sinn nur deshalb gibt, weil Gott

das schöpferische Wort seiner Liebe in die von den Vernichtungsgewalten unterjochte Welt hineinsprach, indem er seinen Sohn von den Toten auferweckte. Auf dieses Wort antwortet der Glaube. Doch ist die Antwort erst dann voll gegeben, wenn alle in sie einstimmen. Im ›Wir‹ der Glaubensgemeinschaft vollendet sich, was im Glaubensbekenntnis des einzelnen beginnt.

## Die Glaubenspraxis

Einen Unterschied von Glaubenstheorie und Glaubenspraxis kennt Paulus nicht. Schon gar nicht bedarf es für ihn der Praxis im Interesse der Bewährung und Verifikation dessen, was mit dem Glaubensakt beginnt. Denn der Glaube, wie Paulus ihn sieht, bedarf keiner nachträglichen Bestätigung. Er trägt den Grund seiner Gewißheit in sich. Zu glaubhaft ist ihm das Zeugnis, das ihn verursachte, zu beredt aber auch das Zeugnis des eigenen Herzens – die im Glauben gewonnene Übereinkunft mit sich selbst –, als daß der Gedanke an eine zusätzliche Stütze überhaupt aufkommen könnte. Wer glaubt, glaubt um des Lichtes willen, das durch den Glauben in ihm aufgeht und sein Verhältnis zu Gott, zur Mitwelt und zu sich selbst auf eine vorher nicht geahnte Weise klärt. Und er glaubt vor allem, weil er sich, vermittelt durch das ihn bewegende Zeugnis, von Gott angerührt weiß. Letzter und innerster Halt ist für ihn somit das, woran er »in seinem Herzen« glaubt: die Auferstehung Christi; denn:

wenn Christus nicht auferweckt worden ist, ist unsere Predigt nichtig und nichtig euer Glaube (1 Kor 15,14).

Somit steht und fällt der Christenglaube nach paulinischem Verständnis mit der Auferstehung Christi. Einen anderen Verifikationsgrund hat er nicht. Dennoch ist der Glaube, wie ihn Paulus expliziert, auf fundamentale Weise praxisbezogen. Nur kommt es dazu aus einem ganz anderen Grund, als ihn die moderne Trennung von Theorie

und Praxis im Auge hat. Für sie erbringt die Praxis die verifizierende Bewährung der Theorie. Für Paulus gibt es keine Theorie, die nicht von vornherein im Dienst der Praxis steht. Sie geht spontan, nach Art einer unwillkürlichen Gebärde, aus der theoretischen Überzeugung hervor. So verhält es sich auch mit dem Glauben. Wie es dem Licht natürlich ist zu leuchten und der Blume zu blühen, setzt sich der Glaube, ohne daß er sich dazu erst entschließen müßte, spontan in die ihn bezeugenden Werke um. Umgekehrt muß sich ein jeder, dessen praktisches Verhalten nicht mit dem ›Maß des Glaubens‹ (Röm 12,3) übereinstimmt, sagen lassen, daß seine ›Glaubentheorie‹ nicht stimmt. Nicht umsonst mahnt der Epheserbrief seine Adressaten in warnendem Hinblick auf das gottentfremdete Treiben der Heiden:

So habt ihr Christus nicht kennengelernt! (4,20)

Im weiteren Kontext dieser Stelle wird auch die mit dem Glauben verbundene Handlungsmotivation genauer erklärt. Übereinstimmend mit der Redewendung von der ›Frucht des Geistes‹ (Gal 5,22) spricht der Epheserbrief von der ›Frucht des Lichtes‹, nachdem er unmittelbar zuvor die mit dem Glauben verbundene Umkehr mit den Worten: »Einst wart ihr Finsternis, jetzt aber seid ihr Licht im Herrn; lebt nun auch als Kinder des Lichts!« (5,8) beschrieben hatte:

Die Frucht des Lichtes besteht aber in lauter Güte, Gerechtigkeit und Wahrheit. Prüft, ob etwas dem Herrn wohlgefällig ist, und habt nichts zu schaffen mit den unfruchtbaren Werken der Finsternis; bringt sie vielmehr ans Licht (5,9ff.)

Der Zusammenhang mit der Rede von der ›Frucht des Geistes‹ macht freilich gleichzeitig klar, daß es sich bei der

spontanen Umsetzung der Theorie in die vom ›Maß des Glaubens‹ geprägten praktischen Verhaltensweisen um eine Spontaneität höherer Ordnung, der Ordnung des Geistes, handelt.

Daß der Glaubende großzügiger, gütiger, gerechter und wahrhafter als der Glaubenslose ist, hängt nicht nur damit zusammen, daß das im Glauben gewonnene Sein unmittelbar zu aktiver Selbstdarstellung drängt, und auch nicht nur damit, daß er sich durch die Gewißheit, von Gott geliebt zu sein, zu Erweisen der Solidarität und Mitmenschlichkeit bewogen und gedrängt fühlt, sondern vor allem mit der motivierenden und inspirierenden Rolle des Gottesgeistes. Es ist »der Geist dessen, der Jesus von den Toten auferweckt hat« (Röm 8,11), und der als solcher die Energien neuer, gottgeschenkter Lebenswirklichkeit auch in den Glaubenden freisetzt. Durch ihn ist »die Liebe Gottes in unsere Herzen ausgegossen« und mit ihr das, was zu ihr führt und gehört: Geduld und Hoffnung (5,3 ff). Doch die Liebe zieht diese Haltungen nicht nur nach sich, sie bringt sie auch hervor, ja sie drängt dazu. Das sagt das bekannte Wort des Zweiten Korintherbriefs, das aus der Erfahrung eines innern Bewogenseins versichert:

Die Liebe Christi drängt uns, seitdem wir zu der Überzeugung kamen: Einer ist für alle gestorben, also sind alle gestorben. Und er ist deshalb für alle gestorben, damit die Lebenden nicht mehr sich selbst leben, sondern für den, der für sie gestorben und auferweckt worden ist (5,14 f).

Zur Motivation der geistgeschenkten Liebe kommt für Paulus aber noch die der im Glauben gewonnenen Identität, die er mit dem Begriff ›Friede‹ anspricht. Von diesem Frieden heißt es im Philipperbrief, daß er alles Begreifen übersteigt und die Herzen und Gedanken in Christus be-

wahrt (4,7)<sup>39</sup>. Er bringt es demnach mit sich, daß die Gedanken nicht in die Irre gehen und daß das Herz Festigkeit und Ruhe in dem gewinnt, der durch den Glauben in ihm wohnt (Eph 3,17). Wer diese Wirkung in sich verspürt, kann gegenüber seiner friedlosen, hektisch umgetriebenen Umwelt nicht indifferent bleiben. Er muß sich als ein Faktor der Stabilität erweisen und um die Beseitigung jener Herde bemühen, aus denen Unfriede, Haß und Mißgunst aufbrechen. Wer durch den Glauben, wie es im Römerbrief heißt, den »Frieden mit Gott« gewonnen hat (5,1), muß dafür Sorge tragen, daß die Welt ein friedvolleres, menschlicheres Antlitz gewinnt; sonst hätte er seine innerste Berufung verfehlt.

Doch Paulus äußert sich nicht nur zur Frage der Handlungsmotivation, sondern auch zu der für die Praxis geltenden Verfahrensweise. Für ihn gibt es einen klaren ›ordo caritatis‹, eine die Liebestätigkeit ordnende Regel. Mit großer Ausführlichkeit sprechen davon die Pflichtenkataloge der Gefangenschaftsbriefe (Kol 3,17–4,6; Eph 5,1–6,9). Doch wird schon hier gegenüber der gesellschaftlichen Zuordnung, die durch Familien- und Standeszugehörigkeit gegeben ist, eine andere und höhere sichtbar, die der Verbundenheit im Glauben entstammt. In dem durch sie gebildeten Lebensraum muß der Glaubende besonders initiativ werden und das zu tätigem Ausdruck bringen, was in ihm leuchtet. Für diesen ›Binnenraum‹ gilt in erster Linie, was der bewegende Appell des Kolosserbriefs seinen Adressaten ans Herz legt:

Als Auserwählte Gottes, als Heilige und Geliebte, legt an herzliches Erbarmen, Güte, Demut, Sanftmut und Geduld. Ertragt und verzeiht einander, wenn einer gegen den anderen eine Beschwerde zu führen hat; wie der Herr euch verziehen hat, sollt auch ihr

es tun. Über all dies aber legt die Liebe an, denn sie ist das Band der Vollkommenheit. Und der Friede Christi herrsche in euren Herzen; denn dazu seid ihr berufen in dem einen Leib (3,12–15).

Indessen wäre dieser Appell zutiefst mißverstanden, wenn man aus ihm den Anstoß zu einer ethischen Gettohaltung heraushören wollte. Weil der Glaubende nur über einen endlichen Aktionsradius verfügt, bedarf seine Praxis einer ›Bemessungsgrundlage‹, die durch religiöse und gesellschaftliche Daten gegeben ist. Aber wenn er sich auch den ihm durch Glaube und Geburt Näherstehenden besonders zugewiesen weiß, kennt seine ethische Verantwortung doch keinerlei Grenzen. Sie ist so umfassend wie die Wahrheit, der er sich verpflichtet fühlt. Deshalb atmet die ethische Maxime, zu der sich Paulus bekennt, gleicherweise den Geist der Ordnung und der Universalität. Sie steht am Ende des Galaterbriefs und lautet:

So laßt uns denn, solange wir Zeit haben, allen Gutes tun, insbesondere den Glaubensgenossen! (5,10)



## Die Konsequenzen

Nicht als könnte die paulinische Lehre vom christlichen Ethos, von der Enderwartung und der Glaubensgemeinschaft nicht auch unabhängig von seinem Auferstehungszeugnis verstanden werden! Doch erst mit ihm gewinnt man den Schlüssel, der die einzelnen Positionen als Aspekte einer einzigen Zentralaussage deutlich macht. Und auch dies ist erst das Vorletzte. Denn der volle Zusammenhang erschließt sich erst dadurch, daß man diese Aussage als die Antwort dessen begreift, der sich nach seinem Osterzeugnis befragen läßt. Freilich antwortet er, anders als die moderne Sinnerwartung will, nicht durch die Ausbreitung von Details seiner Damaskusvision, sondern durch die Ausarbeitung dessen, was er durch die Bewegung mit dem Auferstandenen sein und sehen lernte. Und das ist nicht mehr und nicht weniger als seine ganze Theologie!

Umgekehrt wird diese, auf das Ostererlebnis des Apostels zurückbezogen, auf eine neue Weise lesbar. Wirkt sie für sich genommen nur wie der geniale Entwurf einer kaum auf vorgegebene Modelle gestützten Theorie des Christentums, die trotz aller Beiläufigkeit der jeweiligen Anlässe und trotz der Unterschiedlichkeit der einzelnen Ansätze eine erstaunliche Konsistenz aufweist, so erscheint sie jetzt, im Licht des Auferstehungszeugnisses, als eine einzige große Konfession. In einem von der späteren Theologiegeschichte nicht mehr erreichten Grad wird nunmehr der Zusammenhang von Theologie und Biographie deutlich<sup>40</sup>.

In einer Zeit, der das theologische Systeminteresse problematisch wurde und die statt dessen nach der Menschlichkeit der Theologie fragt, gibt der mit dem Theologen zusammengesehene Auferstehungszeuge Paulus dazu einen wichtigen Fingerzeig. Denn er macht deutlich, daß die Theologie ihre biographische Verwurzelung keineswegs zu verschweigen braucht, daß sie auf die Frage nach ihrer Menschlichkeit umso glaubwürdiger zu antworten vermag, je offener sie sich zu dieser Herkunft bekennt.

Die zweite Folgerung ergibt sich unmittelbar aus der ersten. Sie betrifft den Stil des Umgangs mit biblischen Texten, also die Frage, wie die in ihm niedergelegten Zeugnisse abgerufen und im theologischen Denken verarbeitet werden. Dieser Stil ist, vereinfachend gesprochen, juristischer Art. Die biblischen Aussagen werden dabei nach Art von ›Protokollsätzen‹ behandelt, also wie die Äußerungen eines Zeugen, dem es in erster Linie darauf ankommt, für die Tatsächlichkeit seines Berichtes einzustehen, während er selbst, als Person, ganz hinter das Gesagte zurücktritt. Dieser Stil brachte es mit sich, daß die Theologie nur noch über die Inhalte der biblischen Zeugnisse verhandelte; ihr Urheber – der in ihnen redende Zeuge – blieb außer Betracht. Zweifellos verdankte das theologische Denken diesem Umstand seine Exaktheit, die es ihm erlaubte, seinen Anspruch auf wissenschaftliche Anerkennung erfolgreich geltend zu machen. Doch bedingte dieser Stil auch seine nicht zu übersehende Eindimensionalität. Im theologischen Systemgebäude herrscht die nüchterne Atmosphäre des Richtigen. Das aber ist die Atmosphäre eines Laboratoriums, nicht einer Geborgenheit atmenden Wohnung. Und gerade darauf käme es dem an der theologischen Denkleistung interessierten Menschen an.

Um in dieser Frage weiterzukommen, müßte man zusehen, daß die theologische Arbeit nicht bei der ›Gramma-

tik« der richtigen Inhaltsvermittlung stehenbleibt, sondern sich zur ›Stilistik« der tieferen Sinn geschichten vorwagt. Hier bietet sich Paulus als Wegführer an. Denn in seinem Fall gibt es keinen Zweifel daran, daß über den Inhalt des Zeugnisses der ihn verbürgende Zeuge nicht übersehen werden darf. Sein Zeugnis würde unter seinem tatsächlichen Wert gehandelt, wenn man die Person seines Urhebers außer acht ließe. Das aber heißt, daß zumindest in seinem Fall ein anderer als der juristische Umgangsstil gefordert ist. Man könnte ihn als den ›dialogischen« bezeichnen. Paulus will zu seinem Zeugnis ›vernommen« werden; er will im Medium seiner Sachaussagen auch als Person zu Wort kommen.

Daran muß sich der Umgang mit seinen Aussagen bemessen. Sie dürfen nicht nur als Sachaussagen genommen werden, weil sie sich nicht streng vergegenständlichen lassen. Nach der Ausschöpfung aller inhaltlicher Komponenten bleibt bei ihnen ein unübersehbarer ›Rest«, der in der persönlichen Präsenz des Autors besteht. Wenn irgendwo, trifft auf ihn das Nietzsche-Wort zu, daß es beim Verstehen einer Aussage nicht auf den Wortlaut, sondern auf die Musik in den Worten, auf die Leidenschaft in dieser Musik und zumal auf die Person ankommt, die sich in alledem bekundet<sup>41</sup>.

Man hat deshalb die Aussagen der Paulusbriefe solange nicht verstanden, als in ihnen nicht das leidenschaftliche Engagement des Apostels, sein vorbehaltloser Einsatz für die Sache Christi und das in alledem schlagende Herz eines Ergriffenen vernommen wird. Erst damit ist der Sinn seiner Worte voll ausgeschöpft. Dieser Sinn aber wird gefunden, wenn man nicht beim Informationswert der Aussagen stehenbleibt, sondern die Person des Autors in den Blick nimmt und die Deutung seiner Worte zu einem Dialog mit ihm gedeihen läßt.

Wenn man hinzunimmt, daß Paulus nach Art eines Grenzfalles das deutlich macht, was in entsprechender Abstufung allenthalben gilt, ist damit ein Wink gegeben, wie sich die Abrufung der biblischen Zeugnisse insgesamt gestalten sollte. Würde er beherzigt, so müßte er sich auch auf die Gestalt der Theologie auswirken. Soviel an ihrer wissenschaftlichen Exaktheit gelegen ist, müßte sie doch zuletzt dem entsprechen, was aus dem Dialog mit dem für ihre Aussage bürgenden Zeugen hervorgeht. Und das wäre eine Form von Theologie, die nicht nur dem Anspruch auf Wissenschaftlichkeit genügt, sondern darüber hinaus auch menschliche Geborgenheit vermittelt: eine Theologie, die ›bewohnbar‹ geworden ist.

Die dritte und letzte Folgerung betrifft den Stellenwert des von Paulus eingenommenen letzten Platzes. Die von Anfang an angefochtene Position des Apostels, brachte es, zusammen mit dem dramatischen Gang seiner Wirkungsgeschichte, mit sich, daß man sich über diesen Stellenwert nur zu leicht täuschen konnte<sup>42</sup>. Doch der letzte Platz, auf den er sich stellt, ist eindeutig auch der, an den sich Christus begibt, indem er sich an den Tisch der Sünder setzt und die Mahlgemeinschaft mit ihnen aufnimmt. Und er ist gleichbedeutend mit jenem ›abgelegenen Platz‹, von welchem *Nikolaus von Kues* in seinem Albergati-Brief versichert, daß Christus vorzugsweise dort gefunden wird<sup>43</sup>.

Nichts wäre darum verfehlter, als diesen letzten Platz zugunsten der ›Vorzugsplätze‹ zu übergehen. Denn auf ihn fällt, mit einer Anspielung auf die Damaskusvision gesprochen, der Blitzstrahl der Gnade, an ihm ereignen sich die Wunder des Herzens, dort werden ›Letzte zu Ersten‹. In der Glaubensgeschichte hat sich das immer wieder in der Form bestätigt, daß es Außenseiter und Randsiedler der kirchlichen Szene waren, die der Theologie und Spiritualität entscheidende Anregungen und Anstöße gaben:

Außenseiter wie der Leibarzt Ludwigs XV. *Jean Astruc*, der erstmals auf die Idee der Quellenscheidung in den fünf Büchern Mose verfiel, und der Staatsrechtler *Hugo Grotius*, von dem das erste Modell einer wissenschaftlichen Glaubensbegründung stammt, oder Randsiedler vom Schlag *Kierkegaards* und *Nietzsches*, deren kritische Impulse immer noch auf ihre volle Auswertung warten<sup>44</sup>. Zweifellos gehört es mit in diesen Zusammenhang, daß einer der wichtigsten Wegbereiter moderner Spiritualität, *Charles de Foucauld*, ganz bewußt den ›letzten Platz‹ für sich in Anspruch nahm<sup>45</sup>.

So ist der ›letzte Platz‹, auf den sich der Apostel stellt, der Platz der Herausgerufenen, der Erwählten und Erleuchteten, auch wenn sie sich nur mit inneren und äußeren Mühen in dieser Rolle behaupten lernten. Im Fall des Apostels aber ist es der Platz dessen, der für seine Erfahrung nicht nur Zeugnis ablegt, sondern darauf angesprochen sein will, weil er sein ganzes Wirken als die lebenslang gegebene Antwort auf den ihn ergangenen Anruf verstand.

## Anmerkungen

<sup>1</sup> Näheres dazu in meiner Schrift *Überredung zur Liebe. Die dichterische Daseinsdeutung Gertrud von le Forts* (Regensburg 1980) 17; 123f.

<sup>2</sup> Dazu meine Abhandlung *Interpretation und Veränderung. Werk und Wirkung Romano Guardinis* (Paderborn 1949) 147–159.

<sup>3</sup> Der Paradigmenwechsel wurde durch einen auf der Tagung der Alten Marburger (am 20. Oktober 1953) gehaltenen Vortrag *Ernst Käsemanns* über das Problem des historischen Jesus herbeigeführt; dazu mein Beitrag Postkarte genügt nicht! Auf der Suche nach Alternativen zur historisch-kritischen Methode, in: *Mehrdimensionale Schriftauslegung*, hrsg. von *Joseph Sauer* (Karlsruhe 1977) 9–34.

<sup>4</sup> Zur ersten Gruppe der Jesusbücher gehören diejenigen von *Bornkamm* (Jesus von Nazareth), *Kasper* (Jesus der Christus), *Schillebeeckx* (Jesus Christus. Die Geschichte von einem Lebenden) und *Biser* (Der Helfer) sowie die Christologien von *Pannenberg* und *Grillmeier*; als Paradigma für die zweite Gruppe der literarischen Jesusbücher hat der Roman *A Fable* von *Faulkner* zu gelten; für die dritte Gruppe der aus religionskritischer Sicht geschriebenen Jesusbücher seien diejenigen von *Carmichael* (Leben und Tod des Jesus von Nazareth), *Augstein* (Jesus – Menschensohn) und *Lehmann* (Jesus-Report) genannt; einen wenn auch einseitigen Überblick bietet die Schrift von *Wilhelm Dantine*, *Jesus von Nazareth in der gegenwärtigen Diskussion*, Gütersloh 1974, eine vorzügliche Orientierungshilfe die Untersuchung von *Walter Kern*, *Disput um Jesus und um Kirche*, Innsbruck-Wien-München 1980.

<sup>5</sup> Dazu *Dantine*, a.a.O., 48 sowie mein Machovec-Artikel in dem von *Karl-Heinz Weger* hrsg. *Lexikon der Religionskritik* (Freiburg/Br. 1979).

<sup>6</sup> In welchem Sinn diese Vereinbarung gedacht werden kann, zeigt mein Plädoyer für eine ›Christologie von innen‹ am Schluß des von *Joseph Sauer* hrsg. Sammelbands *Wer ist Jesus Christus?* (Freiburg/Br. 1977) 165–200.

<sup>7</sup> Wenn es eines Beweises dafür bedürfte, würde er durch die erstaunlich große Anzahl von Untersuchungen und Studien zu diesem Thema erbracht. Nachdem das Zweite Vatikanum die theologische Forschung liberalisierte, wandte sich vor allem die katholische Theologie mit großer Intensität dem Auferstehungsthema zu. Zu der »äußerst lebhaften Diskussion« darüber kam es, wie *Rudolf Schnackenburg* urteilt, vor allem durch die Rückfrage nach dem geschichtlichen Jesus: Der Ursprung der

Christologie, in: Maßstab des Glaubens, Freiburg/Br. 1978, 37–61. Erwähnt seien lediglich die Werke von *Kremer* (Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi, 1966), *Seidensticker* (Die Auferstehung Jesu in der Botschaft der Evangelien, 1967), *Lehmann* (Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift, 1968), *Schenke* (Auferstehungsverkündigung und leeres Grab, 1968), *Mußner* (Die Auferstehung Jesu, 1969), *Rigaux* (Dieu l'a ressuscité, 1973) und *Pesch* (Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu, 1973). Dabei verdanken die genannten Autoren wesentliche Impulse den bahnbrechenden Arbeiten protestantischer Forschung wie den Untersuchungen von *Graß* (Ostergeschehen und Osterberichte, 1956) und *Marxsen* (Die Auferstehung Jesu als historisches und theologisches Problem, 1964).

<sup>8</sup> *Guardini*, Das Wesen des Christentums (Würzburg 1949) 15 ff.

<sup>9</sup> Dazu die Untersuchung von *Jacob Kremer*, Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi. Eine bibeltheologische Studie zur Aussage und Bedeutung von 1 Kor 15,1–11 (Stuttgart 1966).

<sup>10</sup> Bezeichnend dafür ist die Tatsache, daß die wichtige Untersuchung von *Ulrich Wilckens* Auferstehung. Das biblische Auferstehungszeugnis historisch untersucht und erklärt (Stuttgart 1970) das Selbstzeugnis des Apostels unberücksichtigt läßt.

<sup>11</sup> Das geschieht vor allem in dem eruptiven Selbstzeugnis des Apostels im Zweiten Korintherbrief, wo er auf dem Höhepunkt seiner »Narrenrede« erklärt: »Lieber will ich mich darum meiner Schwachheit rühmen, damit die Kraft Christi auf mich herabkommt« (12,9).

<sup>12</sup> Dazu die Abhandlungen von *Ernst Käsemann*, Die Legitimität des Apostels. Eine Untersuchung zu 2 Kor 10–13 (Darmstadt 1956).

<sup>13</sup> Den Anspruch legitimer Auferstehungszeuge zu sein, erhebt Paulus in den im Fortgang der Erörterung besprochenen Aussagen des Galaterbriefs (1,15 f), der beiden Korintherbriefe (1 Kor 9,1; 15; 2 Kor 3,17 f; 4,6) und des Philipperbriefs (3,7–12). Wie er davon, schon sprachlich, die visionären Selbstaussagen abhebt, macht die S. 31 mitgeteilte Stelle über seine ekstatischen Erlebnisse deutlich.

<sup>14</sup> Darauf verweist die Studie von *Gerhard Lohfink*, Paulus vor Damaskus (Stuttgart 1966) 23 ff; 85–89. Wie sehr die Tendenz bis heute nachwirkt und die volle Würdigung des paulinischen Selbstzeugnisse behindert, verdeutlicht etwa das Paulusbuch *Günther Bornkamms* (Stuttgart 1977) 42 ff. Dazu ferner *Christoph Burchard*, Der dreizehnte Zeuge, Göttingen 1970, 125–130.

<sup>15</sup> *Guardini*, Das Bild von Jesus dem Christus im Neuen Testament (Freiburg/Br. 1979) 42 ff.

<sup>16</sup> Zu diesen Konfessionen zählen (nach *Gerhard von Rad*) die Stellen Jer 11,18–23; 12,1–5; 15,10 f; 15–21; 17,12–18, 18–23; 20,7–18: Die Botschaft der Propheten (München und Hamburg 1967) 166 f.

<sup>17</sup> Bekanntlich zitiert der Apostel gelegentlich sogar Herrenworte aus einer sonst nicht bekannten Überlieferung wie in seiner von der Apostel-

geschichte berichteten Abschiedsansprache an die Presbyter von Milet, denen er »in Erinnerung an das Wort Jesu, des Herrn« einschärft: »Geben ist seliger als nehmen« (20,35).

<sup>18</sup> Näheres dazu im ersten Band meiner Theologischen Sprachtheorie und Hermeneutik (München 1970) 176–180; 470–478.

<sup>19</sup> Dazu nochmals die Untersuchung von *Lohfink*, Paulus vor Damaskus, 53–60.

<sup>20</sup> *Schmithals*, Die Gnosis in Korinth, Göttingen 1956, 175.

<sup>21</sup> Dazu die Ausführungen *Alfred Wikenhausers* über die »Gottestat bei Pauli Berufung« in: Die Christusmystik des Apostels Paulus (Freiburg/Br. 1956) 86–97; ferner die Deutung der Bekehrung des Apostels bei *Otto Kuss*, Paulus. Die Rolle des Apostels in der theologischen Entwicklung der Urkirche, Regensburg 1971, 282–288.

<sup>22</sup> *Scheler*, Wesen und Formen der Sympathie, in: Gesammelte Werke VII (Bern 1973) 96.

<sup>23</sup> Aus der Erfahrung dieses mystischen Umschlags spricht Paulus auch im Galaterbrief, wenn er seinen Adressaten versichert: »Jetzt aber erkennt ihr Gott, oder vielmehr: ihr seid von Gott erkannt« (Gal 4,9) und in dem Satz des »Hohelieds der Liebe«: »Jetzt erkenne ich bruchstückhaft, dann aber werde ich voll erkennen, so wie ich voll erkannt bin« (1 Kor 13,12).

<sup>24</sup> Nach *Gerhard von Rad*, Weisheit in Israel, (Neukirchen-Vluyn 1970) 79.

<sup>25</sup> Dazu *Klaus Baltzer*, Die Biographie der Propheten (Neukirchen-Vluyn 1975) 115; 189 ff; ferner *Lohfink* (a.a.O.) 63.

<sup>26</sup> Kraftvoll hat dieses Moment *Karl Rahner* in seinem »Grundkurs des Glaubens« herausgearbeitet (Freiburg/Br. 1976) 122–132.

<sup>27</sup> Näheres dazu in meiner Theologischen Sprachtheorie und Hermeneutik, 49; 263.

<sup>28</sup> Dazu *Martin Dibelius*, Paulus und die Mystik, in: Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung, hrsg. von *Karl Heinrich Rengstorff* (Darmstadt 1964) 455.

<sup>29</sup> Soliloquien II, c. 20.

<sup>30</sup> Daß sich auch Paulus bisweilen an rabbinischen Modellen – wie etwa im vierten Kapitel des Galaterbriefs – orientiert oder vorgegebene Doxologien (wie im Eingang des Römerbriefs) und Hymnen (wie im sogenannten Hohelied der Liebe oder im Christushymnus des Philipperbriefs) in seine Schriften einarbeitet, ist eher eine Bestätigung als ein Gegenbeweis, weil auch diese Materialien nahezu ununterscheidbar in die Textur seiner Aussage einbezogen werden.

<sup>31</sup> In seinem nachgelassenen »Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand« sieht *Rosenzweig* in dieser »Geistesgegenwart« die eigentliche Frucht des zwischenmenschlichen Dialogs. Mit ihr wird der entfremdende Zwang der Vergegenständlichung abgeworfen und die Freiheit personalen Selbstseins erreicht.



<sup>32</sup> Dazu die Abhandlung von *Eugen Fink*, Vom Wesen des Enthusiasmus (Freiburg/Br. 1947).

<sup>33</sup> In seinen Soliloquien bekennt sich *Augustinus* bekanntlich zu dieser Ausschließlichkeit mit der Formel: »Gott und die Seele will ich kennenlernen. Sonst nichts? Sonst überhaupt nichts!« (I, c. 2)

<sup>34</sup> Die Formel ist im Anschluß an Psalm 116,10 gebildet.

<sup>35</sup> Nach der Deutung *Martin Bubers* ist das Gespräch von Cäsarea Philippi (Mt 16,16–20) im Zusammenhang mit dem Epilog der Brotrede (Joh 6,59–69) zu sehen. Näheres dazu in meinem Jesusbuch »Der Helfer« (München 1973) 89 ff.

<sup>36</sup> Für die vorpaulinische Herkunft des Liedes sprechen vor allem zwei Gründe: Zunächst die für Paulus ganz untypische Häufung negativer Bestimmungen (in Vers 4–6 stehen acht Verneinungen nur drei bejahenden Aussagen gegenüber, von denen die letzte als Alternative zu einer Negation gebildet ist). Vollends undenkbar wäre eine genuin paulinische Aussage über die Liebe, bei der die Beziehung zu Christus fehlt. Dafür setzt das Römerwort von der Unüberwindlichkeit der Liebe Christi (8,38) zu eindeutig den Maßstab.

<sup>37</sup> Dafür sprach sich *Karl Rahner* in seinem Kleinen Fragment »über die kollektive Findung der Wahrheit« aus, in: Schriften zur Theologie VI (Einsiedeln 1965) 104–119.

<sup>38</sup> *Möhler*, Die Einheit in der Kirche (von 1825) § 31 (Darmstadt 1957) 98.

<sup>39</sup> Näheres dazu in meiner Schrift Der Sinn des Friedens (München 1960) 116–123.

<sup>40</sup> Dazu der Beitrag von *Johann B. Metz*, Karl Rahner – ein theologisches Leben. Theologie als mystische Biographie eines Christenmenschen heute, in: Stimmen der Zeit 192 (1974) 305 bis 316.

<sup>41</sup> Nachlaß (Die Unschuld des Werdens II) § 508.

<sup>42</sup> Zur Wirkungsgeschichte des Apostels gehört nicht nur die Tatsache, daß sich die großartigsten theologischen Schöpfungen und spirituellen Wegweisungen von ihm herleiten, sondern daß sich auch die Kirchenkritiker und Ketzer, angefangen von Markion, auf ihn beriefen. Das hat sein Denken in den Verdacht gebracht, mindestens ebensoviel Sprengstoff wie Wahrheit zu enthalten, und seine Rezeption im kirchlichen Binnenraum erschwert.

<sup>43</sup> Der Brief an *Nikolaus Albergati* deckt sich inhaltlich mit der Primizpredigt, die der Kardinal für den Adressaten hielt.

<sup>44</sup> Für *Kierkegaard* gilt das besonders im Blick auf den christologischen Grundgedanken, seine »Einübung ins Christentum« (von 1850); für *Nietzsche* betrifft das die Rolle des »Toren«, also des Insipiens aus Anselms »Proslogion«, in die er sich mit seiner Parabel vom »tollen Menschen« hineinspielt.

<sup>45</sup> Dazu die gleichnamige Sammlung seiner Aufzeichnungen und Briefe, Einsiedeln 1957.